
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01320415 1







Lessing's

Nathan der Weise.

Idee und Charaktere der Dichtung

dargestellt von

Kuno Fischer.

Zweite Auflage.

Stuttgart.

Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1872.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart.

Inhaltsverzeichniß.



Um mir mit wenigen Worten den Weg zu meiner Aufgabe zu bahnen, so nehme ich es als eine bekannte und zugestandene Thatsache, daß die Dichtung, von der ich reden will, zu den bedeutsamsten unserer gesammten Literatur gehört, daß in keinem seiner Werke Lessings Persönlichkeit vollständiger und erkennbarer hervortritt als in diesem, daß endlich, um den Werth Lessings kurz zu bezeichnen, er der Reformator der deutschen Literatur wurde, als diese Literatur zum zweitenmal berufen war, die Höhe der Welt zu ersteigen.

Ich glaube nicht, daß jemand ist, der diese Sätze bestreitet. Und doch sind bei dieser allgemeinen Anerkennung die Urtheile im Einzelnen über den Werth unserer Dichtung bis heute sehr getheilt. Kaum wird eine andere unter den großen Dichtungen so viele Gegner zählen als diese. Die einen verwerfen den Nathan als Kunstwerk, als

Drama; die andern, deren Zahl größer, verwerfen ihn um des religiösen Motivs willen, das ihm zu Grunde liegt. Beide Stimmen haben ihre Führer und die Stimmführer ihren Chor, der die vorgesprochenen Urtheile nachspricht und weitergibt. So ist es gekommen, daß diese Dichtung förmlich belagert ist durch ein Heer von Vorurtheilen, welche die meisten empfangen, noch ehe sie im Stande sind, den Gegenstand selbst zu durchdringen. In einem solchen Fall ist es am gerathensten, so wenig als möglich die Urtheile anderer, ob sie nun loben oder verwerfen, so unbefangen und tief als möglich die Sache selbst auf sich wirken zu lassen, um zu erfahren, was sie ist. Um eine solche Würdigung ist es mir in diesem Vortrage zu thun. Darum werde ich weniger von den Urtheilen über Nathan als von diesem selbst sprechen.

I.

Entstehung.

Das drittletzte Decennium des vorigen Jahrhunderts hatte mit großen Dingen begonnen: neben Lessings Emilia Galotti die Erstlinge Goethes,

der Werther und Götz; Lessing selbst in der Kraft des männlichen Alters, auf dem Gipfel seiner Kunst, von dem er nicht herabsteigen, sondern zeitig hinweggerafft werden sollte. Es scheint, als ob er nach der Emilia Galotti das Feld der Dichtung verlassen. Sein Amt in Wolfenbüttel, die Reise nach Italien, die Herausgabe der wolfenbüttler Fragmente und die damit verbundenen Kämpfe beschäftigen nach andern Richtungen sein Interesse und seine Kraft. Wer den Beruf hat zu reformiren, der hat auch die Pflicht zu kämpfen. Diese Pflicht hat Lessing mit einer Kraft und einem Erfolge erfüllt, daß Goethe und Schiller in einem ihrer Xenien ihn als den Achilles der deutschen Literatur preisen konnten.

Ein Menschenalter ist Lessing literarisch wirksam gewesen, und jedes dieser drei Jahrzehnte ist durch Feldzüge ausgezeichnet, die er geführt und gewonnen hat, und die wie die Gewitter in der Natur und die fruchtbaren Kriege im Leben der Völker gewirkt haben: die Atmosphäre reinigend. Sie beginnen mit dem „Vademecum" und enden mit dem „Antigöze." Lessings erste Polemik ist das Vorpostengefecht gegen den Pfarrer von Laublingen, seine

letzte ist der Krieg gegen den Hauptpastor von Hamburg; dort handelt es sich nur um eine schlechte Horazübersetzung, hier um das Buch der Bücher und die Cardinalfrage des Glaubens. Und zwischen beiden, dem Vademecum und dem Antigöze, die drei entscheidenden Feldzüge: die Literaturbriefe am Ende der fünfziger Jahre und in dem folgenden Jahrzehnt die Dramaturgie und die antiquarischen Briefe gegen den hallischen Klotz.

Lessings poetische Thaten stehen in einem sehr genauen Zusammenhang mit seinen kritischen. Auf die Literaturbriefe folgt die Minna von Barnhelm, auf die Dramaturgie Emilia Galotti, auf den Antigöze Nathan der Weise. Der Zusammenhang in allen drei Fällen liegt offen am Tage. Doch würde man in dem letzten nicht zutreffend urtheilen, wenn man den Nathan seiner ganzen Entstehung nach nur aus dem Antigöze erklären wollte, als ob er nur eine Fortsetzung dieses Streits, nur eine Digression gewesen wäre, welche der Dichter zu Gunsten seiner im Kampf begriffenen theologischen Richtung auf seine alte Kanzel, das Theater, gemacht habe.

Die Motive zu unserer Dichtung liegen tiefer.

Sie werden durch jenen theologischen Streit nicht erzeugt, sondern nur geweckt und der letzte Antrieb zu ihrer Ausführung gegeben. In den Jahren von 1774—78 hatte Lessing aus einem hinterlassenen Werke des hamburger Professor Hermann Samuel Reimarus einige Bruchstücke veröffentlicht, als ob sie aus den handschriftlichen Schätzen der wolfenbüttler Bibliothek kämen. Er wollte absichtlich und versprochenerweise den wahren Verfasser nicht bloßstellen. So hießen die herausgegebenen Abschnitte die wolfenbüttler Fragmente und der ungenannte Verfasser der wolfenbüttler Fragmentist. Das Werk des Reimarus war, wie es sich selbst nannte, eine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, eine Vertheidigung der Vernunftreligion durch eine Widerlegung der geoffenbarten; es war ein Angriff gegen die biblische Religion beider Testamente, gegründet auf eine Kritik des gesammten Kanons. Die Bruchstücke, namentlich die letzten, welche die Geschichte und Person Jesu beurtheilten, entzündeten den Streit, der besonders von einem lutherischen Prediger in Hamburg, Melchior Göze, mit sehr heftigem Eifer begonnen und geführt wurde, weniger zur Widerlegung des Fragmentisten, die Lessing wünschte, denn

er war keineswegs mit der Grundanschauung desselben einverstanden, als zur Verketzerung und Verdammung sowohl des Verfassers jener Schriften als ihres Herausgebers. In den Augen des hamburger Hauptpastors waren die Fragmente, weil sie den Bibelglauben bekämpften, schlechterdings religionsverderblich und darum auch staatsgefährlich: er warf dem Herausgeber vor, daß er sich der Theilnahme an diesen Freveln schuldig gemacht, denn seine Gegensätze gegen den Ungenannten seien nur scheinbar und machten die Sache nicht besser, sondern vielmehr schlimmer; er, der Herausgeber, sey der Hehler, der den Einbruch in die Heiligthümer des Glaubens begünstige.

Lessings Vertheidigung, zugleich eine Abwehr und eine tief eindringende Widerlegung, sind seine berühmten gegen Göze gerichteten Briefe, „der Antigöze,“ durch die Bedeutung und Fassung der Streitfrage, die Tragweite der Untersuchung, die persönlichen Kräfte, die Lessing ins Feld führte und die nur ihm zu Gebote standen, eine Streitschrift einzig in ihrer Art auf dem Gebiete der theologischen Literatur. Es handelte sich nicht blos darum, die Freiheit der Forschung aus dem Rechte des Prote-

stantismus gegen den lutherischen Eifer des Buchstabenglaubens zu vertheidigen, sondern zugleich die Unabhängigkeit der Religion, insbesondere der christlichen, von allem Buchstabenglauben aus ihrer Natur und Geschichte zu rechtfertigen; denn die Religion sei älter als die Schrift, das Christenthum älter als die Bibel, es habe vor dem Kanon bestanden und könne daher unmöglich von dem Buchstaben des letzteren abhängig gemacht werden. Es handelte sich darum, das Urbild der Religion am richtigen Orte zu suchen, um von hier aus das schriftliche Abbild desselben im richtigen Lichte zu sehen. Hier eröffnet sich eine Fülle von Fragen, die sich bei dieser Fassung der Sache nothwendig hervordrängen: über die Entstehung des Kanons, über den Geist des Urchristenthums, über das Wesen der Religion, — Fragen, welche seitdem nicht aufgehört haben, die Wissenschaft ernst und dauernd zu beschäftigen. Der Streit zwischen Lessing und Göze wird gehemmt. Schon im Juni 1778 treten öffentliche Gewalten dazwischen; nicht umsonst hatte Göze mit dem Reichshofrath gedroht. Das Consistorium von Braunschweig wünscht die Sache unterdrückt zu sehen, und das Ministerium des Landes nimmt Lessing die Censurfreiheit, con-

fiscirt die Fragmente und verbietet die Fortsetzung des Streites.[1]

In dieser öffentlichen Bedrängniß, mit der häusliche Sorgen sehr drückender Art zusammengehen, erwacht in Lessing mit aller Stärke der Gedanke an seinen Nathan, den er schon vor Jahren begonnen.

In der Nacht vom 10. zum 11. August 1778 faßt er den Entschluß, jetzt dieses Werk zu vollenden. Im Anfang November ist der in Prosa gemachte Entwurf in allen Theilen skizzirt; noch in demselben Monat beginnt die metrische Umbildung, wobei nicht bloß der äußere Umfang des Stücks weit über das Maß des Entwurfs ausgedehnt, sondern auch im Einzelnen erst die Charaktere durchgeführt und lebendig gemacht werden. Im März 1779 ist die Dichtung in ihrer jetzigen Gestalt vollendet. So erklärt sich der Zusammenhang zwischen dem Nathan und Antigöze sowohl zeitlich als sach-

[1] Ueber Reimarus' Gesammtwerk und dessen theologische Bedeutung vergl. D. Fr. Strauß' erschöpfende Schrift: „Herm. Sam. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes (1862)." Ueber das Verhältniß Lessings zu Reimarus und des Antigöze zum Nathan vergl. „Lessings Nathan der Weise. Ein Vortrag von D. Fr. Strauß (1864)."

lich. Wenn in dem Streit mit Göze die Frage hervortreten mußte: was ist das Wesen der Religion? was ist die Religion als die Voraussetzung alles Schriftglaubens? so will Lessing in seinem Nathan diese Frage dergestalt beantworten, daß er uns im Menschen die ächten und ursprünglichen Bedingungen der Religion in den lebendigsten und deutlichsten Formen darstellt, in Personen und Charakteren verkörpert, auf die er gleichsam mit dem Finger zeigend sagen kann: „das ist es, was ich meine!“ Es scheint, als ob auf jenen äußern Druck, den er in seinem Streit mit Göze erfährt, sich der Bibliothekar plötzlich wieder in den dramatischen Dichter verwandelt: „Ich muß versuchen, ob man mich auf meiner alten Kanzel, dem Theater, ungestört will predigen lassen.“ So hat die Polemik den Nathan, diesen Sohn seines eintretenden Alters, wie Lessing selbst diese Dichtung nennt, entbinden helfen, aber sie hat ihn nicht erzeugt. Und alle Freunde Lessings, die in diesem Zusammenhange ein polemisches oder satirisches Drama erwarteten, sahen sich in dieser Befürchtung glücklicherweise getäuscht.

In einer Zeit, wo ihm das Dichten schon schwer fiel, würde Lessing seinen Nathan kaum in wenigen

Monaten vollendet haben, wenn nicht die Idee des Werks schon lange in ihm gelebt hätte. Auch die Emilia Galotti ist fünfzehn Jahre früher begonnen als ausgeführt. Wie Lessing seinem Bruder den Entschluß zum Nathan mittheilt, bemerkt er, es sey ein Schauspiel, das er „vor vielen Jahren" entworfen. Vielleicht geht der Entwurf zurück bis in die erste Periode seiner literarischen Thätigkeit, die Zeit in Wittenberg; wenigstens begegnen wir unter den Gegenständen, die ihn hier beschäftigen, einem der Idee des Nathan verwandten Thema. Eine jener „Rettungen" nämlich, die Lessing damals schrieb und die seine Geistesart, auch die sittliche, in so bezeichnender Weise kundgeben, betrifft einen als Mathematiker berühmten italienischen Philosophen des sechzehnten Jahrhunderts, Hieronymus Cardanus, der in seiner Schrift „de subtilitate" die vier Religionen der Welt, Heidenthum, Judenthum, Christenthum und Islam, mit einander verglichen und gegen einander abgewogen hatte in einem Gespräch, dessen Personen jede eine der vier Religionen repräsentirt und deren Sache gegen die andern vertheidigt. Man hatte dem Verfasser vorgeworfen, daß er in diesem Streit das Christen=

thum augenscheinlich vernachlässigt und in Schatten gestellt habe. Gegen diesen Vorwurf will Lessing ihn retten. Vielmehr treffe ihn mit größerem Recht der entgegengesetzte Vorwurf, daß er die jüdische und mohammedanische Religion sich bei weitem nicht gründlich genug habe vertheidigen lassen; er hätte sie mit bessern Gründen ausrüsten können. Sollte Lessing ihre Sache führen, so würde er den Juden und Mohammedaner ganz anders haben reden lassen, und nun entwirft Lessing selbst in der Kürze ein Schema ihrer Vertheidigung. Dieser Einfall oder, wenn ich so sagen darf, diese Aufgabe hat etwas, das an unsere Dichtung erinnert. Die christliche, jüdische, mohammedanische Religion erscheinen in einem dialogischen Wetteifer, in dem sie persönlich ihre Sache führen und so führen sollen, daß auch die nicht christlichen Religionen zu ihrem Recht kommen. Warum hätte nicht schon damals der Gedanke in ihm auftauchen können, dieses Thema dramatisch zu behandeln? Von der dialogischen Form war es nicht weit zur dramatischen. Diese war seinem Talent geläufig, und das religiöse Interesse war seinem Geist stets gegenwärtig, schon als ein Erbtheil der väterlichen Erziehung. So

könnte es leicht seyn, daß der erste Gedanke zu der Dichtung des Nathan fünfundzwanzig Jahre früher ist als die letzte Ausführung. Freilich dürfte dieser Gedanke nicht mehr gewesen seyn als eine Anregung. Denn ich bin keineswegs der Ansicht, daß in dem Lessing'schen Drama dasselbe Thema behandelt werde, als in jenem Gespräch des Cardanus; hier werden die Religionen repräsentirt, was sie in unserer Dichtung nicht werden.

Zu dieser selbst bedurfte Lessing ein näheres und lebendigeres Motiv, das er aus jenem Gespräch des Cardanus nicht schöpfen konnte, sondern von einem älteren Italiener empfing. Es ist mir wahrscheinlich, daß er auch dieses Motiv früh gekannt hat.

Im Anfange der wolfenbüttler Zeit war er bereits mit dem Werke beschäftigt, Emilia Galotti trat dazwischen; gleich nach seiner Rückkehr aus Italien wollte er es vollenden, Amtsgeschäfte und die Herausgabe der Fragmente zogen ihn ab. Endlich in dem Streit mit Göze kam der Zeitpunkt, wo sich Lessing ganz gestimmt und ganz frei fühlte, das so viele Jahre hindurch bedachte Werk zu vollenden. Diese Entstehung des Gedichts erklärt den hohen Grad seiner Reife. Lessing war mit den

Gestalten seiner Dichtung innerlich lange vertraut, er hatte im Stillen mit ihnen gelebt und konnte sie jetzt leicht und sicher ausprägen. Seinem Nathan gegenüber konnte ihm zu Muthe seyn, wie Goethen, als er die Zueignung seines Faust schrieb: „Ihr naht euch wieder, schwankende Gestalten, die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt!"

II.

Motiv und Idee.

Lessing und Boccaccio.

Das Werk ist aus einer Idee hervorgegangen und will aus dieser in seinem ganzen Umfange erklärt seyn. Alle Charaktere des Stücks haben zu dieser Idee ein bestimmtes Verhältniß, sie haben genau so viel Licht als sie diese Idee in sich darstellen, und so viel Schatten, als sie nicht davon durchdrungen werden. Unter diesem Gesichtspunkte werde ich hier die Charaktere betrachten.

In dem Stücke selbst ist diese Idee ausgesprochen in der sinnbildlichen Form einer Fabel: es ist die Erzählung Nathans von den drei Ringen,

die Lessing mit künstlerischer Absicht auch in Rücksicht des äußeren Umfangs in den Mittelpunkt des Ganzen gestellt hat. Er hat diese Fabel bekanntlich nicht erfunden, sondern aus der Novellensammlung des Boccaccio geschöpft; die ursprüngliche Quelle ist noch älter. Die dritte Geschichte des ersten Tages im Dekamerone enthält das nächste Motiv zu unserer Dichtung.[1]

Es ist zum Verständniß eines poetischen Kunstwerks sehr lehrreich, wenn man es vergleichen kann mit dem Stoff, den der Dichter zu seinem Werke vorgefunden, denn die Differenz zwischen dem, was ihm gegeben war, und dem, was er daraus gemacht hat, gibt genau das Maß seiner Originalität. Vergleichen wir also in dieser Rücksicht Lessing mit Boccaccio.

Die Geschichte im Dekamerone ist in der Kürze folgende. Saladins Schatz ist erschöpft, er braucht große Geldsummen und weiß nicht, woher sie nehmen. Da fällt ihm ein, daß in Alexandrien ein Jude Melchisedek lebt, eben so reich als geizig und wuche-

[1] Ueber die verschiedenen Formen dieser Fabel vor Boccaccio vergl. „Das geistliche Schauspiel. Geschichtliche Uebersicht von Karl Hase (1858)" S. 250 ff.

risch. Er läßt den Juden kommen, und will ihn durch eine Frage verfänglicher Art in seine Gewalt bringen: der Jude soll dem Sultan sagen, welches der drei Gesetze er für das wahre halte, das jüdische, christliche oder saracenische. Wie er auch antwortet, so scheint er in dem Netz gefangen, das ihm der Sultan legt. Sagt er, das jüdische Gesetz sey das allein wahre, so hat er an dem Glauben des Sultans gefrevelt, nennt er ein anderes, so hat er den eigenen Glauben verleugnet und keinen Grund mehr, ihn zu behalten. Der Jude besinnt sich schnell und antwortet mit der Fabel von den drei Ringen. Ein reicher Mann besitzt unter andern Schätzen ein großes Juwel, einen kostbaren Ring, den er vor allem hochhält und als den eigentlichen Familienschatz sorgfältig bewahrt. Wer diesen Ring besitzt, ist der Herr und Erbe des Hauses. So erbt der Ring von Geschlecht auf Geschlecht und kommt endlich in die Hand eines Mannes, der drei Söhne hat. Alle drei sind gleich gut und darum von ihrem Vater gleich geliebt. Jeder wünscht den Ring zu erben, jeder bittet den Vater darum, und um keinen vorzuziehen, läßt dieser zwei andere Ringe machen, die dem ersten voll-

kommen gleichen, so daß er selbst den ächten Ring nicht mehr zu unterscheiden weiß. Heimlich gibt er jedem seiner Söhne einen der Ringe. Nach dem Tode des Vaters meldet sich jeder zur Erbschaft, denn jeder hält sich für den Besitzer des ächten Ringes und jeder will der Herr des Hauses seyn. Es kommt zum Streit. Aber niemand weiß den ächten Ring zu erkennen. So bleibt der Streit unentschieden. Jeder der Söhne beharrt dabei, sein Ring sey der ächte; jedes der drei Völker beharrt dabei, seine Religion sey die wahre, und die Frage ist bis heute nicht gelöst.

So weit die Erzählung Melchisedeks. Wir erkennen deutlich die Grundzüge zur Erzählung Nathans. Doch ist in einem Punkte eine sehr bedeutsame Differenz zwischen dem deutschen Dichter und dem italienischen: bei dem letztern ist der Ring nichts weiter als ein Schatz, er berechtigt zu nichts anderem als zur Erbschaft und zur Herrschaft des Hauses; bei Lessing dagegen hat er außerdem noch eine höhere Bedeutung: „er hat die Wunderkraft, beliebt zu machen, vor Gott und Menschen angenehm, wer in dieser Zuversicht ihn trägt."

Hier hat der Ring eine herzgewinnende, darum auch eine herzveredelnde Kraft, denn diese ist die Bedingung zu jener. Liebe erntet man nur, wenn man sie säet. Sollte es jetzt nicht möglich seyn, den ächten Ring zu erkennen und den Streit zu entscheiden? Wer die meiste Liebe empfängt, weil er die meiste gegeben, der besitzt unzweifelhaft den ächten Ring. Aber alle drei streiten. Jeder hält sich für den Begünstigten, die andern für Betrüger. Sie hassen sich gegenseitig. So lange dieser Streit dauert, der gehässige, unduldsame, selbstsüchtige, ist der Schatz der Liebe bei keinem, so lange bleibt der ächte Ring im Verborgenen, so lange sind die vorgehaltenen Ringe alle drei nicht ächt!

Und wie, wenn der ächte Ring sich äußert? Wenn seine Kraft zu wirken beginnt? So ist Einer der Geliebteste, also muß er sich die Liebe erworben, die Herzen der andern bezwungen haben. Wird er es können, so lange er nur sich liebt, seinen eigenen Werth dünkelhaft überschätzt? Wird er es können, wenn er nicht sich selbst innerlich demüthigt, die eitle Selbstverblendung durchschaut, die dünkelhaften Scheinwerthe fallen läßt, durch Selbstverleugnung sein Herz läutert, so läutert, daß auch

in dem verborgensten Winkel desselben keine heimliche Stimme mehr flüstert, indem er selbstgefällig auf den andern hinschielt: „ich danke dir Gott, daß ich nicht bin wie dieser!“ Und ist Einer der Geliebteste, so ist die Liebe und darum die Herzensläuterung auch bei den andern. Werden sie jetzt noch mit einander streiten? Werden sie sich noch hassen? Nicht vielmehr jeder in dem Grade, als er sich selbst zu verleugnen die Kraft hat, den andern lieben, seine Weise verstehen und darum dulden? Es gibt eine Duldung, welche die Welt täglich empfiehlt, welche die meisten auch wirklich üben und sich wohlgefällig als Tugend anrechnen. Ist sie eine Tugend — *diese* Duldung — so gehört sie wenigstens zu *den* Tugenden, vor welche die Götter den Schweiß nicht gesetzt haben! Denn sie ist das Leichteste der Welt. Man braucht zu dieser Duldung nur stumpf, nur gleichgültig zu seyn gegen den Glauben der Menschen. Ist dieser Glaube einmal in jenen Haufen geworfen, den man mit einem wohlthuenden Collectivum „das dumme Zeug“ nennt, so ist es leicht, sich nicht darum zu kümmern, doppelt leicht, weil man zugleich seinem Verstande damit eine große Mühe erspart. Ich weiß nicht,

ob diese sogenannte Toleranz besser ist als ihr Gegentheil, bequemer ist sie gewiß, und eben so gewiß ist sie die ächte Toleranz nicht. Diese duldet den Glauben und die Weise des andern nicht aus Gleichgültigkeit, sondern aus Einsicht, aus ächter Menschenkenntniß, aus dem Interesse, welches Leibniz sehr schön die Liebe genannt hat, welche der Weisheit conform ist.

Zu dieser Herzensläuterung erhebt sich der Mensch — um es mit Lessings Worten zu sagen — „wenn er der Kraft des Rings zu Hülfe kömmt mit Sanftmuth, mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohlthun, mit innigster Ergebenheit in Gott."

Und nun, wie steht es jetzt um die Sache? So lange der Streit dauert, ist er nicht zu entscheiden, denn mit dem Streit ist Dünkel und Haß, Selbstsucht und Hochmuth verbunden, und mit diesen Eigenschaften ist kein Ring der ächte. So lange also der Streit dauert, ist er nicht zu entscheiden, und sobald er entschieden werden kann, ist kein Streit mehr. Die Sache hat sich selbst gerichtet. Es ist nicht der Ring, auf den es ankommt, sondern das Herz, die Lauterkeit der Gesinnung, die der Weisheit conforme Liebe; es ist

die Selbstüberwindung, die darum weise ist, weil sie weise macht:

> Und wenn sich dann der Steine Kräfte
> Bei euern Kindes-Kindeskindern äußern:
> So lad ich über tausend tausend Jahre
> Sie wiederum vor diesen Stuhl, da wird
> Ein weis'rer Mann auf diesem Stuhle sitzen,
> Als ich, und sprechen. Geht! — So sagte der
> Bescheidne Richter.

III.

Aufgabe und Inhalt der Handlung.

Diese Idee bestimmt die Aufgabe und das Thema des Stücks. Was in der Fabel erscheint wie am Ziele der Zeiten, die Wiedervereinigung der Menschheit, nachdem sie geläutert aus ihren Religionen hervorgegangen, will die Dichtung gleichsam vorwegnehmen und uns vergegenwärtigen in dem kleinen Umfange einer Familie, in welcher geläuterte Charaktere der drei einander feindlichen Religionen sich nach langer Trennung zusammenfinden. Es mußte also eine Geschichte erfunden werden, die eine solche Vereinigung von Jude, Christ und Muselmann her-

beiführt. Diese Geschichte ist, wie sich Lessing ausdrückt, „die interessante Episode", die er zu der Fabel von den drei Ringen ersonnen.

Die Größe der moralischen Kraft mißt sich durch die Größe des Widerstandes, den sie findet und besiegt. In einer Zeit, wo die Welt vom Glaubenshaß lebt und Völkerkriege führt um des Glaubens willen, kann die ächte Duldung, die lautere, auf Selbstverläugnung gegründete Menschenliebe am ehesten, weil am schwersten, erprobt werden, und sie wird gerade in solchen Zeiten sich in einzelnen seltenen Charakteren erzeugen. Es trifft sich darum gut, daß den Schauplatz unserer Geschichte die Kreuzzüge bilden, und zwar in einem für den Zweck der Dichtung doppelt günstigen Zeitpunkt. Wenn die Glaubensleidenschaften mit ungewöhnlicher Heftigkeit angespannt werden, so ist es eine natürliche und nie ausbleibende Folge, daß sie erschlaffen und an die Stelle der erregtesten Unduldsamkeit allmählich jene bequeme Duldung tritt, welche die Glaubensverschiedenheiten anfängt zu neutralisiren. Auch dieser gegenüber hat sich die ächte Duldung zu erproben. Um die Zeit des vierten Kreuzzugs gibt es schon einige bedeutsame Zeichen, daß mit den

Glaubensleidenschaften auch die Glaubensinteressen abnehmen und die Unterschiede der Religionen in einigen Fällen kaum mehr ein entscheidendes Gewicht haben. Ein Templer geht zu Saladin über, ein christlicher König schlägt einen Muselmann, der ein Vetter des Sultans ist, zum Ritter, selbst eine Verschwägerung ist im Werke zwischen Saladin und Richard Löwenherz. Es ist die Zeit, in welcher auf der mohammedanischen und jüdischen Seite die Bildung so hoch steht, daß ihre Philosophen die Lehrer der christlichen Theologen in Rücksicht des Aristoteles werden können und die christliche Bildung sehr bald diesem Einflusse nachgibt und gehorcht.

Ueberhaupt bilden und erzeugen die Kreuzzüge eine große Krisis in der Glaubensverfassung der christlichen Welt. Sie wirken auf die religiösen Leidenschaften entzündend, abstumpfend, reinigend. Ihre Hauptwirkung steht mit ihrem Hauptmotiv in einem sehr bemerkbaren Widerstreit. Aus sinnlicher Glaubenssehnsucht sind sie hervorgegangen, und nachdem sie diese Sehnsucht gestillt, mußten sie in einer jener großen und fruchtbaren Enttäuschungen enden, die man nie zu theuer erkauft, weil sie uns innerlich bereichern. Der Gegensatz selbst zwischen

der Sehnsucht jenes Zeitalters und ihrer Erfüllung läßt sich mit einem einfachen Worte erleuchten: was die Kreuzfahrer gesucht haben, um es zu erobern, war das Grab Christi, und was sie gefunden, erobert und wieder verloren haben, war — ein Grab! Sie haben von Neuem die Entdeckung gemacht, daß das Grab leer ist, und so mußte sich durch die Erfahrung dieser Zeiten von neuem in der christlichen Welt das Wort vom Samariterbrunnen erfüllen: „Gott ist ein Geist und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten." Man kann von dieser großen Tragödie sagen, daß sie den Glauben durch die Leidenschaften gereinigt habe und in diesem Sinn, um einen Ausdruck des Aristoteles zu gebrauchen, eine wirkliche Katharsis war.

Durch seine Quelle selbst fand sich Lessing hingewiesen auf die Zeit und Person Saladins, der gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts, in den Jahren 1187—1193 Herr von Jerusalem war. Uebrigens ist das Stück in Betreff der Zeitverhältnisse keineswegs historisch und will es nicht sein; die chronologischen Widersprüche, die darin vorkommen und die Lessing zu vermeiden gar nicht die Ab-

sicht hatte, erlauben nicht, das Jahr der Handlung genau zu bestimmen. [1]

Die Familiengeschichte, die Lessing zu der Fabel von den drei Ringen erfindet, spielt in dem Hause Saladins selbst. Ein jüngerer Bruder des Sultans, mit Namen Assad, hat vor Jahren seine Familie und seinen Glauben verlassen; aus Liebe zu einer Christin ist er selbst heimlich Christ geworden und hat in Deutschland, dem Vaterlande seiner Frau, unter dem Namen Wolf von Filneck einige Jahre gelebt. Das rauhe Klima vertreibt ihn und beide kehren in das Morgenland zurück; Assad nimmt an den Kämpfen der christlichen Ritter Theil, ver-

[1] Das Stück setzt voraus, daß der Waffenstillstand zwischen Saladin und Richard Löwenherz vor Kurzem abgelaufen ist, dann würde die Handlung gegen Ende des Jahres 1192 stattfinden; aber zu dieser Zeit war Philipp August von Frankreich nicht mehr in Palästina anwesend, was nach dem Briefe des Patriarchen der Fall sein müßte. Dieses Datum paßt nur auf das vorhergehende Jahr. Auch muß Daja offenbar viel längere Zeit im Hause Nathans gelebt haben, als sich nach den Zeitangaben des Stücks berechnen läßt; nach diesen würde sie erst 1189 nach Palästina und wohl erst nach dem Tode ihres Mannes, der mit Kaiser Friedrich ertrinkt, also um die Mitte des Jahres 1190 in das Haus Nathans gekommen seyn.

theidigt mit ihnen Gaza und fällt bei Ascalon. Er hat in Deutschland einen Sohn zurückgelassen, den sein mütterlicher Oheim Conrad von Staufen, ein Tempelherr, erzieht, und in Palästina eine Tochter, die er nach dem Tode seiner Frau einem seiner vertrautesten Freunde übergibt, eben damals, als er sich nach Gaza werfen mußte, und die nach dem Tode ihres Vaters diesem Freunde als Pflegekind zurückbleibt. Dieser Freund Assads, dieser Pflegevater Rechas ist der Jude N a t h a n in Jerusalem. So wachsen die Geschwister fern von einander auf, der Bruder in Deutschland bei einem Tempelherrn, die Schwester in Jerusalem bei einem Juden. Beide wissen nichts von einander, nichts von ihrer Abkunft. In der Person Assads kreuzen sich schon die drei Religionen; er ist Muselmann von Geburt und Christ geworden, er ist der Bruder Saladins, der Mann einer Christin, der Freund eines Juden. Die Geschwister zusammenzuführen und mit Saladin und Nathan zu e i n e r Familie zu vereinigen, ist das Ziel, worauf Lessing die von ihm erfundene Geschichte anlegt. Er läßt den Bruder als Tempelherrn nach Palästina kommen, gegen Saladin kämpfen, gefangen und in dem Augenblick

der Hinrichtung von dem Sultan begnadigt werden, weil diesen in den Gesichtszügen des Tempelherrn eine plötzlich entdeckte Aehnlichkeit mit dem verlornen Bruder ergreift und rührt. Ein Zufall führt den Tempelherrn vorbei, als Nathans Haus in Feuer steht und Recha schon in der äußersten Gefahr schwebt zu verbrennen. Der Tempelherr rettet das Mädchen, aber allen Bitten, ihren Dank sich gefallen zu lassen, bleibt er verschlossen und hart weist er jedes Ansinnen dieser Art zurück. Seine Judenverachtung ist ebenso entschieden als seine Todesverachtung. Doch wie er endlich, von Nathan gewonnen, das Mädchen sieht, das er gerettet, so entzündet der erste Anblick in seinem Herzen eine unwiderstehliche Leidenschaft für Recha. Einen Augenblick könnte man fürchten, daß sich jetzt der Templer und die Jüdin in Scene setzen. Aber Nathan hat schon dieselbe Aehnlichkeit entdeckt, welche den Sultan betroffen gemacht hat; er ahnt den Zusammenhang, vorsichtig lehnt er die ungestüme Bewerbung des Tempelherrn ab, sorgfältig forscht er seiner Abkunft nach, und es gelingt seiner Besonnenheit, den Knoten glücklich zu lösen.

Dieß ist in kurzen Zügen die Geschichte, die

Lessing für seinen Zweck erfindet. Und diese Seite der Composition ist es, wo unleugbar unsere Dichtung leidet. Welcher Unterschied in dieser Rücksicht zwischen der Emilia Galotti und Nathan dem Weisen! Wie straff ist dort der dramatische Faden gespannt, wie sicher und unaufhaltsam verläuft der natürliche Fluß der Begebenheiten, wie ist jeder Zug wahrhaft dramatisch motivirt! Dagegen hier, wie lose und künstlich sind die einzelnen Fäden verknüpft, die sich in das Gewebe der Handlung verschlingen! Die Begebenheiten hängen mit den Charakteren nicht immer genau und unter einander oft nur episodisch zusammen.

Es gibt für den dramatischen Dichter kaum etwas, das weniger charakteristisch ist, als die Aehnlichkeit zweier Gesichter, die durch keine Art der Handlung, durch kein poetisches Mittel einleuchtend gemacht werden kann. Das wußte der Verfasser des Laokoon sehr wohl. Und doch benutzt er dieses Motiv in seinem Nathan zweimal, nicht als ein beiläufiges, sondern als ein wirksames und entscheidendes Moment. Ein Glück, daß der Tempelherr seinem Vater so ähnlich sieht! Ein Glück, daß der Sultan noch im letzten Augenblick diese

Aehnlichkeit erkennt, sonst war der Tempelherr verloren und Recha wäre verbrannt! Ein Glück, daß Nathan bei Zeiten dieselbe Aehnlichkeit entdeckt, sonst hätte nicht bloß der Templer die Jüdin, sondern der Bruder die Schwester frischweg zum Weibe genommen! So hängt an den Gesichtszügen des Tempelherrn zuletzt die ganze Geschichte; so oberflächlich im buchstäblichen Sinne des Wortes dürfen dramatische Motive nicht seyn. Dieser Zusammenhang zwischen der Gesichtsbildung des Tempelherrn, der Begnadigung Saladins, der Rettung Rechas ist gewiß sehr geeignet, um hier eine Reihe natürlicher Begebenheiten im Lichte einer wunderbaren Fügung erscheinen zu lassen und darin die Wege der göttlichen Vorsehung zu bewundern; nur schade, daß die Kunst des dramatischen Dichters in der Verkettung der Begebenheiten, die sie bildet, nicht denselben Glauben beanspruchen darf, als die Vorsehung Gottes.

Wäre Lessings Nathan nichts als ein Familiendrama, wäre diese Familiengeschichte die Hauptsache der Dichtung, so wäre die Composition an mehr als einer Stelle verfehlt. Aber die Geschichte ist hier nur Mittel, welches Lessing im Dienste seiner

Idee braucht, und das er behandelt, wie diese Idee es fordert, auf die Gefahr hin, daß selbst widersprechende Züge in der Geschichte zum Vorschein kommen. Ich will mich an einem Beispiele deutlich machen. Für die Idee des Stücks, für die Entwicklung der Charaktere, namentlich für die des Hauptcharakters sind unter andern Zügen diese beiden durchaus erforderlich: der Engelglaube Rechas und die Schroffheit, womit der Tempelherr die Jüdin zurückweist. Aber wie soll ich diese beiden Züge mit einander vereinigen? Ich lasse mir den Engelglauben Rechas gefallen, wenn der Tempelherr, der sie rettet, plötzlich erscheint und plötzlich verschwindet. Aber er kommt wieder. Recha sieht ihn eine Zeitlang täglich unter den Palmen des Grabes, sie erfährt, wie schnöde er ihre Botin mehr als einmal behandelt, und nun möchte es schwer und mehr als Schwärmerei sein, nach solchen Beweisen der Menschlichkeit den weißen Mantel noch für einen Fittich zu halten! Diese beiden Züge fließen nicht von selbst aus der Geschichte, sondern diese muß sie hinnehmen und sich gefallen lassen, weil die Idee sie fordert. Nathan wird Rechas Wunderglauben berichtigen und läutern; das reli-

giös erziehende Gespräch, das diese Läuterung bezweckt, ist für die Auseinandersetzung beider Charaktere durchaus bedeutsam und für die Idee der Dichtung durchaus unentbehrlich. Und eben so unentbehrlich ist diesem Gespräch die Hinweisung auf Rechas eigene so wunderbar gefügte Rettung, die ihr Nathan mit dem Worte vorhält:

> — — — — — — eine Linie,
> Ein Bug, ein Winkel, eine Falt', ein Mal,
> Ein Nichts, auf eines wilden Europäers
> Gesicht: — und du entkommst dem Feu'r, in Asien!
> Das wär' kein Wunder, wundersücht'ges Volk?

Darum mußte jener Zusammenhang der Begebenheiten, in dem Rechas Rettung geschieht, so gewebt seyn, daß die göttliche Vorsehung durchscheint. Lessing brauchte ein solches Wunder für den religiösen Zweck seiner Dichtung, um es in jenem Gespräch so wirksam zu verwerthen; aber ich glaube schwerlich, daß er es in seiner Dramaturgie empfohlen haben würde.

Sollte ich die Charaktere des Stücks lediglich nach der Handlung desselben beurtheilen, so würde ich es der Menschenkenntniß Nathans vorwerfen,

daß er eine Daja ins Haus nimmt, und der Weltklugheit des Patriarchen, daß er den Klosterbruder zu seinem Spion braucht.

Nicht die Handlung, sondern die Idee ist im Nathan die Hauptsache. Nicht aus jener, sondern aus dieser wollen die Charaktere des Stücks erklärt seyn. Freilich soll im eigentlichen Drama die Handlung oder, wie Aristoteles gesagt hatte, der Mythus die Hauptsache ausmachen. Lessing war in diesem Punkte auch ganz einverstanden mit Aristoteles. Er kannte diesen Mangel seiner Dichtung sehr gut und bezeichnete deßhalb den Nathan auch nicht als eigentliches Drama, als Schauspiel, sondern als „ein dramatisches Gedicht" und die Begebenheit als „Episode."

IV.

Gesichtspunkt zur Beurtheilung der Charaktere.

Es ist richtig, daß die Charaktere im Nathan religiös motivirt sind und von dem idealen Mittelpunkt des Stücks, den wir kennen gelernt haben, ihr Licht empfangen. Indessen finde ich hier die

über das Stück verbreiteten Vorstellungen nach zwei Richtungen im Unklaren.

Einmal heißt es, Lessing habe in den Personen seiner Dichtung die drei Religionen darstellen wollen, er habe im Patriarchen, der Daja, dem Tempelherrn und dem Klosterbruder das Christenthum, im Nathan das Judenthum, in Saladin, Sittah und Al-Hafi den Islam personificirt. Schon aus äußeren Gründen würde diese Rechnung nicht stimmen. Wo bleibt Recha? Und Al-Hafi mit seiner Vorliebe für die Parsen, mit seiner Sehnsucht nach den Lehrern am Ganges ist schwerlich ein reiner Typus des Islam. Noch weniger stimmt die Rechnung aus inneren Gründen, wie ich später im Einzelnen zeigen werde. Es ist nicht daran zu denken, daß uns Lessing Exemplare der drei Religionen vorführen wollte. Und damit fällt von selbst ein Vorwurf, den man ihm oft gemacht hat, jenem Vorwurfe ähnlich, wogegen er selbst Cardanus hatte retten wollen: daß er das Christenthum augenscheinlich vernachlässigt und herabgesetzt habe, denn der schlechteste Charakter des Stücks repräsentire die christliche, und der beste die jüdische Seite. So könnte die Dichtung erscheinen auf den ersten flüch-

tigen Blick, der nur auf der Oberfläche hingleitet. Und ebenso verfehlt ist die Ansicht, Lessing habe in seinem Nathan die aufgeklärten Religionsbegriffe, etwa die deistischen gegen die orthodoxen vertheidigen und rechtfertigen wollen, so daß am Ende der Nathan nichts weiter ist, als in dramatischer Form, was das Werk des Reimarus in kritischer war: eine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Es handelt sich in diesem Gedicht überhaupt nicht um bestimmte Religionssätze, um theologische Lehrbegriffe. Recha sagt: „so viel tröstender war mir der Glaube, daß Ergebenheit in Gott von unserem Wähnen über Gott so ganz und gar nicht abhängt."

Das Thema, welches die Charaktere unserer Dichtung bewegt, liegt bei weitem tiefer; es ist genau dasselbe, als Lessing in der Erzählung von den drei Ringen veranschaulichen wollte: der Unterschied des Aechten und Unächten in der Religion überhaupt. Der ächte Grundzug der Religion ist die Selbstverleugnung, die uns von der Selbstsucht, von dem Drucke der Leidenschaften, darum auch von dem Drucke der Welt frei macht und unsern Verstand in demselben Grade läutert, als sie

das Herz reinigt, deren reifste Frucht die auf wirkliche Menschenkenntniß gegründete Liebe ist. Hier ist der Zug, der das Aechte im Menschen vom Unächten scheidet, die Seele über die Scheinwerthe der Welt erhebt, die wahre und lautere Seelengröße bildet. Warum sollte man eine solche Läuterung nicht geistige Wiedergeburt nennen?

Bevor sich aber das Aechte völlig vom Unächten scheidet, bevor die Seelengröße fleckenlos in ihrer vollen Entfaltung erscheint: wie mannigfaltig zeigt sich in so vielen sittlichen Abstufungen das Aechte mit dem Unächten, das Wahre mit dem Falschen, die Selbstverleugnung mit den Scheinwerthen der Einbildung und Leidenschaften gemischt! Bald von dieser, bald von jener Seite fällt ein Schatten in das Licht der Seele und verdunkelt wieder und hemmt das lautere Streben. Hier ließe sich eine Reihe Charaktere der verschiedensten Art vorstellen, in denen sich das Aechte immer reiner und leuchtender aus dem Unächten hervorarbeitet bis zu dem Höhepunkt seiner wirklichen Reife. Vielleicht, daß wir unter diesem Gesichtspunkte die Charaktere unserer Dichtung besser erkennen, als wenn wir sie nach Religionen abtheilen.

V.

Der Patriarch.

In einer solchen Reihe von Charakteren wird offenbar auch das vollkommene Gegentheil des ächt Religiösen nicht fehlen dürfen, denn durch den Contrast hebt sich das Aechte selbst deutlicher hervor, das Wahre erhellt zugleich sich und sein Gegentheil und wird selbst durch die Unwahrheit des letzteren erleuchtet. Einen Charakter braucht unsere Dichtung, der im Gegensatz zu allen übrigen nicht eine Spur des Aechten in sich trägt, der ein vollkommenes Abbild ist des unächt Religiösen und nichts weiter als ein solches nach der Natur getroffenes Abbild.

Statt der Selbstverleugnung die Selbstsucht in der ganzen Breite ihrer Begierden, nicht etwa im Gegensatz zum Glauben, sondern mit diesem verbunden, unter dem Scheine desselben: der Egoismus, dem der Glaube zum Werkzeug dient, der Glaubensegoismus mit seinem Dünkel und Hochmuth. Es gibt eine Form der schnödesten Selbstsucht, die den äußern Schein der Religion

annimmt, mit dem vollen Bewußtseyn der Maske: das ist die religiöse Heuchelei, deren Typus der Tartüffe ist. Hier ist wenigstens der Egoismus über sich selbst nicht im Unklaren, die Religion erscheint hier in ihrer äußersten Verkehrung, herabgewürdigt zu einem bloßen Mittel menschlicher Selbstsucht, mit Bewußtseyn, mit raffinirter Absicht dazu herabgewürdigt. Aber es gibt eine Stufe, die noch unter dem Tartüffe ist: wenn sich der Egoist in allem Ernst für einen Mann Gottes hält und seine Zwecke für die gottwohlgefälligen, wenn der Glaube nicht Maske, sondern gleichsam der Panzer ist, in welchem der Egoismus wie in einer Festung wohnt, sicher, behaglich, kugelfest, selbst der Entlarvung unerreichbar, vor welcher der bewußte Heuchler immer auf der Hut und in der Angst ist. Der Egoismus ist der Kern, die Religion ist die Schaale; beide sind hier zusammengewachsen, und soll diese unnatürliche Verbindung noch Heuchelei genannt werden, so ist sie *naive Heuchelei*, ein Glaubenszustand, der die Selbsterkenntniß völlig verdunkelt und die schlimmste Art der Selbsttäuschung schützt und begünstigt. Leute von solcher Verfassung reden nicht bloß unwahr, sie *sind* unwahr, und

das ist bei weitem das Schlimmste. Hier ist das unächt Religiöse ohne einen Funken des ächten.

Der Typus dieser Form ist der Patriarch im lessing'schen Nathan: im Innersten herzlos bis zur Unmenschlichkeit und gegen alle Empfindungen der Menschenliebe und Großmuth in einem Grade verhärtet, daß er vollkommen unfähig ist, sie zu verstehen oder gar von ihnen ergriffen zu werden. Er lebt unter dem großmüthigen Schutze Saladins, wenigstens so nimmt ihn der Dichter, er hat dem Sultan gegenüber die Miene der Unterwürfigkeit, aber heimlich sinnt er ihm Verrath und Meuchelmord. Er weiß, daß Saladin dem gefangenen Tempelherrn Leben und Freiheit geschenkt, aber nach des Patriarchen Absicht soll der Tempelherr eben diese Freiheit benützen, um an Saladin zum Spion und Mörder zu werden. Denn Bubenstück vor Menschen ist nicht auch Bubenstück vor Gott. Er hört von einem Christenkinde, das ein Jude aufgezogen, als ob es sein Kind wäre; das Kind war eine Waise, der Jude ist ihm der liebevollste Vater geworden; aber in dieser rührenden Begebenheit sieht der Patriarch nichts als einen Seelenraub, eine Verführung zur Apostasie, eine Rettung zum ewigen

Verderben; es wäre in seinen Augen besser gewesen, der Jude hätte das Kind im Elend umkommen lassen. Taub gegen jeden rührenden Zug der Menschenliebe und Barmherzigkeit bleibt er bei seinem Spruch: „thut nichts, der Jude wird verbrannt!“

Dabei regt sich in seiner Seele auch nicht von fern ein leises Gefühl der Menschlichkeit, das er etwa nothgedrungen dem strengen Gesetz seiner Kirche opfern müßte. Es wäre darin doch eine Art Selbstverleugnung. Nein, er fühlt nur seine Macht, seine Würde, die ihm wohl thut, und ebenso wohl thut es ihm zu verdammen. Er sagt und wiederholt seinen Verdammungsspruch ungerührt, wie ein Automat, den nur das Triebwerk der Kirche in Bewegung setzt, und als solcher möchte er erscheinen, als solcher erscheint er sich selbst: „mich treibt der Eifer Gottes lediglich. Was ich zu viel thu', thu' ich ihm!“

Wäre er in der That dieses blinde Werkzeug, so möchte die blinde Unterwerfung noch ein Zeichen jener Selbstverleugnung seyn, welche die Kirche groß gemacht hat. Von dieser Selbstverleugnung ist nichts in ihm, weder von ihrer Demuth noch von ihrem

Stolz. Seine persönlichen Interessen sind ihm die Hauptsache, für diese ist er fortwährend besorgt und im Stillen auf der Lauer mit jener unheimlichen, spionirenden Neugierde, die ein constanter Zug pfäffischer Herrschsucht ist und sich überhaupt bei solchen Charakteren einfindet, welche die Sucht haben, zu profitiren. Wer vor allem seinen Nutzen bedenkt, spähend, ob nicht irgendwo irgendwas für ihn abfällt, der kümmert sich um alles, sucht seinen Profit bei jeder Gelegenheit, und verlegt sich darum nothwendig auf das Ausspüren der Dinge, damit er ja nichts versäume. Schon dieß allein macht im widerlichen Sinne des Worts neugierig. In der guten Stadt Jerusalem geschieht nichts, das diesem Patriarchen lange verborgen bleibt. Halb verwundert, halb ironisch sagt der Klosterbruder:

> Ich hab' mich oft gewundert,
> Wie doch ein Heiliger, der sonst so ganz
> Im Himmel lebt, zugleich so unterrichtet
> Von Dingen dieser Welt zu seyn herab
> Sich lassen kann. Es muß ihm sauer werden.

So hat er, wie sich der Klosterbruder sehr bezeichnend ausdrückt, die Veste „ausgegattert," wo der Vater Saladins die Schätze hütet; so möchte er um

jeden Preis wissen, warum der Sultan den Tempelherrn begnadigt; und die Geschichte vom Christenkinde im Hause des Juden ist ihm ein Problem, dem er tiefer auf die Spur zu kommen suchen muß.

Er haßt den Sultan, dessen Herrschaft ihm natürlich so angenehm nicht ist, als die eines gläubigen Königs, und er sucht durch Verrath und Meuchelmord diese Herrschaft los zu werden. Das aber hindert ihn nicht, bei dem Sultan Schutz zu suchen gegen den Juden, der ein Christenkind in seinem, vielleicht in keinem Glauben erzogen. Er wird dem Sultan leicht begreiflich machen, wie nützlich das Glauben für den Staat, und wie gefährlich das Gegentheil ist. So gilt ihm selbst der Glaube als ein Mittel zur Macht, als ein Werkzeug der Herrschsucht, als ein williges; und er selbst ist zuletzt nichts als ein solcher williger Diener, der sich der Macht beugt, gleichviel welcher, die ihm gefährlich werden könnte, sich ihr beugt, wenn sie ihm auch noch so verhaßt ist.

Kaum hat er gehört, daß der Tempelherr zu Saladin gerufen ist, so ändert er den Ton. Und überaus charakteristisch ist, was Lessing ihn sagen läßt:

O, oh! — Ich weiß, der Herr hat Gnade funden
Vor Saladin! — Ich bitte meiner nur
Im besten bei ihm eingedenk zu seyn.

Man sieht, er würde kriechen, wenn der Sultan vor ihm stände.

Dieser Patriarch hat nicht die mindeste Anlage zu einem Märtyrer. Er wird sich wohl hüten, sich jemals preiszugeben. Auch seine Unduldsamkeit und sein Fanatismus reichen nur so weit als seine Selbstsucht. Er fühlt sich höchst ehrwürdig und höchst behaglich in seinem Pomp, wie er daherkommt von einer Krankenkommunion; man sollte ihn erst sehen nach Hofe sich erheben. Und wie er selbst grundzufrieden ist mit seinem Daseyn, so ist dieser Zug der Selbstzufriedenheit in seinem Gesichte stehen geblieben als freundliches Grinsen. Er hat sich den Glauben wohl bekommen lassen, und wir brauchen zu seiner Charakteristik eigentlich nur die paar Worte: „der dicke, rothe, freundliche Prälat!"

Aber man suche solche Charaktere, wie der Patriarch einer ist, nicht bloß bei den Prälaten, wo die Auslese nicht klein seyn mag, sondern überall da, wo allgemeine Zwecke, es seyen religiöse oder politische, es seyen Zwecke des Ganzen oder einer

Partei, von Einzelnen zu ihrem Vortheil ausgebeutet werden. Hier ist die Auswahl am größten. Und der Typus ist in den verschiedensten Formen immer derselbe. Wenn sie die Macht haben diese Leute, so kann man sicher seyn, der Jude wird verbrannt. Und so lange die Macht beim Saladin ist, den sie heimlich hassen, kann man sicher seyn, daß sie mit ihrer Ergebenheit gleich bei der Hand sind: „Ich bitte meiner nur im Besten bei ihm eingedenk zu seyn!"

VI.

Daja.

In dem Patriarchen ist der Glaubensdünkel und Glaubensegoismus bloß Dünkel und Egoismus, baar jeder Art der Frömmigkeit und Selbstverleugnung. Doch wäre es menschenunkundig zu meinen, daß der Glaubensdünkel, so beschränkt und unächt er ist, jeder bessern Form und Regung vollkommen unfähig sey. Die Menschen machen sich ihren Glauben nicht, sie empfangen ihn, und zwar empfangen sie ihn unter dem Eindruck des Besten und Edelsten, das ihnen zu Theil werden kann; die Ueberzeugung, den besten Glauben zu haben, ist darum

eine unwillkürliche Mitgift der religiösen Erziehung. Auf diesem Wege entsteht leicht eine Glaubenseinbildung, die in befangenen und unerfahrenen Naturen bis zum Hochmuth und Dünkel steigt und sich Andersgläubigen gegenüber gern in die Brust wirft. Die Religion wird wie ein Besitz angesehen, auf den man sich etwas einbildet, mit dem man Staat macht, wie mit einem weltlichen Dinge. Das ist ohne Zweifel eine sehr niedrige Art religiöser Bildung, aber sie ist, wenn man die menschliche Natur bedenkt, nicht durchaus falsch, sie ist nur stehen geblieben in den ersten, unmündigen Anfängen religiöser Entwicklung, wo dem Glauben der Verstand und die Einsicht fehlt; es ist die kindische, unmündige, ordinäre Form der Frömmigkeit, in ihrer Art ganz wahr und aufrichtig, sie weiß es wirklich nicht besser und handelt, so gut sie es versteht. Was hier dem Herzen fehlt, ist weniger der gute Wille als jene Bildung, ohne welche auch der beste Wille unrichtig und verblendet handelt. Es ist die nicht der Weisheit, sondern dem Wahn conforme Liebe.

Ein Typus dieser sehr gewöhnlichen und darum sehr verbreiteten Form des Glaubens ist in unserer Dichtung die Daja. Zwei Triebfedern sind es, die

sie bestimmen: ihre Liebe zu Recha, für die sie alles zu thun bereit ist, sie würde deren Tod nicht überlebt haben, sie hängt an dem ihr anvertrauten Kinde mit aller Treue und Hingebung; zugleich hält sie fest an dem Glauben, den sie weniger erlebt als gelernt hat: daß nur in ihrer Religion die Menschen selig werden können. So wird ihre Liebe für Recha zur Angst um deren Seelenheil. Das Christenkind ist als Judenkind groß geworden, und wenn Daja sie nicht bei Zeiten rettet, so ist sie ewig verloren. Dieser Gedanke läßt ihr keine Ruhe und bekümmert die gute Person ganz ernstlich. Ihr Mann war ein Kreuzfahrer, der mit Barbarossa in das gelobte Land kam und mit dem Kaiser zugleich sein Leben verlor; jetzt ist sie Dienerin im Hause des Juden. Sie empfindet diesen ihren gegenwärtigen Stand wie ein Mißverhältniß, in dem sie lebt, und sie gefällt sich in dieser Empfindung.

> „Meint Ihr etwa (bemerkt sie dem Tempelherrn),
> Ich fühle meinen Werth als Christin nicht?
> Auch mir ward's vor der Wiege nicht gesungen,
> Daß ich nur darum meinem Ehegemahl
> Nach Palästina folgen würd', um da
> Ein Judenmädchen zu erziehen."

Jener alleinseligmachende Glaube, dessen sie sich rühmt, ist ihr angelernt und anerzogen mit den Sitten der Heimath, es ist der Glaube, in dem sie sich heimisch fühlt, weniger aus innerem Bedürfniß als aus überkommener Gewohnheit, und es ist von dem Dichter wohl angebracht, daß er die gute Frau Heimweh haben läßt. Sie ist der Kinderschule nie entwachsen. Und die Krone ihrer späteren Lebenserfahrungen reicht nicht höher als:

> Es war
> Mein lieber Ehgemahl ein edler Knecht
> In Kaiser Friedrichs Heer.

Innere Erlebnisse, welche den Glauben auf die Probe stellen, ihn bestätigen oder läutern, hat sie keine gehabt, auch nicht die Fähigkeit zu solchen Erlebnissen. Welt- und Menschenerfahrung haben sie nicht veredelt. Der Sinn für das Aechte im Menschen ist ihr nicht aufgegangen. So ist ihr Glaube ohne alle Menschenkenntniß geblieben. Sie sieht nicht, welch ein Geschöpf diese Recha in der Hand dieses Juden geworden, sie sieht nur das Christenkind in der Hand eines Juden.

In einem solchen Gemüth kommt die Selbverleugnung nicht über die Schranken hinaus, welche

Unverstand und Eitelkeit ihr setzen. Aus Liebe will sie Recha retten und fühlt nicht, daß dieser die Trennung von Nathan das Herz bricht. Auch ist es für eine so gläubige Christin etwas verdächtig, daß sie Recha vor dem Juden bewahren will durch die Ehe mit dem Tempelherrn! Es gibt also einen Fall, in dem der Glaube dieser Daja so tolerant wird, daß er sich über christliche Ordensgelübde hinweggesetzt: wenn es gilt ein Pärchen zu machen!

Und ich habe sie wirklich im Verdacht, daß ihre Selbstliebe noch immer ebenso groß ist als ihre selbstverleugnende Liebe zu Recha, daß ihre kleinen Interessen auch dabei ihre Rechnung finden. Was hat sie denn in dem Hause des Juden so lange gehalten und ihr ängstliches Gewissen immer wieder beschwichtigt und stumm gemacht? Nathan kennt die Daja besser als sie ihn. Wie sie von ihrem Gewissen redet, sagt Nathan:

Daja, laß
Vor allen Dingen dir erzählen —
was in Babylon
Für einen schönen Stoff ich dir gekauft.
So reich, und mit Geschmack so reich! Ich bringe
Für Recha selbst kaum einen schönern mit.

Und wie sie ihr Gewissen nicht länger betäuben kann, fährt Nathan fort:

> Und wie die Spangen, wie die Ohrgehenke,
> Wie Ring und Kette dir gefallen werden,
> Die in Damaskus ich dir ausgesucht:
> Verlanget mich zu sehen.

Ich bin überzeugt, sie werden ihr sehr gefallen, und das schöne Kleid wird ihrer Eitelkeit eben so wohl thun, als daß ihr lieber Ehgemahl ein edler Knecht war in Kaiser Friedrichs Heer.

Ihr wärmster Wunsch ist, Recha in ihren Glauben und ihr Vaterland nach Europa zurückzuführen. Aber auch dabei ist ihr eigenes Interesse nicht vergessen. Das letzte Wort, das sie dem Tempelherrn zuruft, nachdem sie diesem das Familiengeheimniß Rechas verrathen, gibt einen Blick in ihre Seele: „wenn Ihr aber dann sie nach Europa führt, so laßt Ihr mich doch nicht zurück?"

So ist ihr Glaube wie ihre Liebe zur Hälfte Selbstliebe, und wenn wir sie mild beurtheilen, so nehmen wir sie, wie Recha sie der Sittah schildert:

> Meine gute böse Daja kann
> Das wollen, — will das können. — Ja, du kennst
> Wohl diese gute böse Daja nicht?

Nun, Gott vergeb' es ihr! — belohn' es ihr!
Sie hat mir so viel Gutes, — so viel Böses
Erwiesen!

VII.

Der Tempelherr.

Der Glaubensdünkel nährt den Egoismus, weil er ihm wohlthut, und unter dieser Bedingung kann die Selbstverleugnung nicht groß werden. Heben wir diese Schranke auf, welche das lautere Streben drückt und verkümmert, damit das uneigennützige Herz sich in seiner vollen Stärke entfalte. Setzen wir zunächst an die Stelle der Glaubenseitelkeit ihr Gegentheil: einen Charakter, der sich innerlich davon befreit hat, dem der Glaubensdünkel höchst ungereimt, höchst verwerflich erscheint, der die ganze Kraft eines uneigennützigen und großdenkenden Herzens und zugleich eine volle leidenschaftliche Verachtung dagegen erhebt. In dieser leidenschaftlichen Verachtung liegt die Gefahr. Den Glaubenswahn verachten, ist der Stolz, ihn nicht zu haben. Dieser Stolz ist auch eitel, auch unreif und menschenunkundig. Es ist der Stolz des Freigeistes, der sich

empört über die Unduldsamkeit und den Fanatismus der Menschen, und der in dieser Empörung sich selbst versteigt bis zur Unduldsamkeit und zum Fanatismus. Der Widerspruch dieser sehr verbreiteten Geistesart liegt am Tage. Lessing kannte ihn wohl und war selbst davon ganz frei; er war, wie Herder vortrefflich gesagt hat, kein Freidenker, sondern ein Rechtdenker. Der hitzige Freigeist dünkt sich unendlich besser, als die im Glaubensdünkel Befangenen, die er verachtet und besonders darum verachtet, weil jeder von ihnen sich unendlich besser dünkt, als der Andersgläubige. Mit diesem Gegensatz sind wir offenbar wenig gebessert. Und wo die Freigeisterei, aus einem reinen Triebe entstanden, diese Wendung nimmt, da ist die Schranke, an der die Kraft der Selbstverleugnung zu Schanden wird und sich in ein falsches Selbstgefühl verkehrt.

Ein wohlgetroffener und zugleich dramatisch belebter Typus dieser Geistesart ist der Tempelherr. Sein Stand hat ihm die Fesseln angelegt, die er mit Widerstreben trägt und zuletzt innerlich abwirft; die Glaubenskriege, in denen er lebt, haben ihn den Glaubenshaß erfahren lassen; der Geist, der sich in seinem Orden zu verbreiten anfängt, be-

günstigt die Glaubensindifferenz, die er innerlich annimmt und leidenschaftlich ausbrechen läßt, wo er den Glaubenswahn trifft oder voraussetzt. Wo könnte dieser stärker seyn, als bei dem Volk, das in seiner Glaubenseinbildung sich das auserwählte der Erde zu seyn dünkt? Daher seine leidenschaftliche Judenverachtung. Das Wort, das er ungerechter und unkundiger Weise auf Nathan gemünzt hat, paßt genau auf ihn selber: „es sind nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten."

Doch sind diese Züge in der Individualität des Tempelherrn so wohl angelegt und gerechtfertigt, daß man sie nicht anders erwartet, kaum wünscht. Seine Erlebnisse haben ihn nur mit den Schattenseiten der Religionen bekannt gemacht, sie haben ihn nur bis zu dieser leidenschaftlichen Abneigung gegen die religiöse „Menschenmäkelei" kommen, sie haben ihn nicht tiefer blicken lassen; er ist noch jung und nach Art der Jugend schnell entschlossen, ganz zu verwerfen, was ihm als ungerecht oder ungereimt von einer Seite her einleuchtet. Ein unverdorbenes, leidenschaftliches Herz, eben so schnell und entschieden in seiner Liebe wie in seinem Haß! Wie könnte es anders seyn?

Ein Jüngling, wie ein Mann (sagt Nathan). Ich mag ihn wohl,
Den guten, trotz'gen Blick! den drallen Gang!
Die Schale kann nur bitter sein: der Kern
Ist's sicher nicht.

Der Patriarch und Daja sind ordinäre Typen, die man zu Dutzenden findet. Der Tempelherr ist eine seltene Natur. Er hat einen Zug, den er mit seinem Dichter theilt, und der, so einfach er ist, dem Menschenkenner höchst selten unter Menschen begegnet: er ist ganz wahr, er will nur scheinen, was er innerlich ist, und selbst seine Blendungen sind so offen und aufrichtig in ihrer Art, daß sie bald der bessern Einsicht weichen. Und wenn wir den Glaubenszwang bei Seite lassen, der übrigens die Templer wenig beengt hat, so paßt auch der weiße Mantel mit dem rothen Kreuz vortrefflich zu seiner Natur. Die großen menschlichen Züge, welche den Orden gewaltig gemacht haben, entsprechen ganz seinen persönlichen Neigungen: der Heldenmuth, die Todesverachtung, die Weltentsagung! Er ist in diesem Sinn ein ächter Tempelherr. Gleich seinen ersten Worten im Gespräch mit dem Klosterbruder ist dieser Charakter, dem die Entbehrung leicht wird, der sich in der Weltentsagung frisch fühlt, so eigen=

thümlich aufgeprägt, daß, so oft ich mir den Tempelherrn vorstelle, diese Worte mir einfallen:

> Ja, guter Bruder, wer nur selbst was hätte!
> Bei Gott! bei Gott! ich habe nichts. —

Und wie er das Pilgermahl ablehnt, das der Klosterbruder ihm anträgt:

> Wozu?
> Ich habe Fleisch zwar lange nicht gegessen;
> Allein was thut's? Die Datteln sind ja reif.

Die frühe Weltentsagung macht ihn ernst, abgeschlossen, unzugänglich. Ein Jüngling, für den die Welt keine Reize, keine Güter hat! Eine solche Weltentfremdung bei einem so leidenschaftlichen Empfinden! Wie kann es da anders seyn, als daß er leidenschaftlich die Welt von sich stößt, sich gern der Einsamkeit hingibt, die Menschen meidet, reizbar ist gegen jede zudringliche Berührung, mitten im Vollgefühl der Jugend von einem Lebensüberdruß und einer Neigung zur Schwermuth beschlichen wird? An einigen Stellen wird durch ein hingeworfenes Wort diese Stimmung erkennbar. Wie ihn der Klosterbruder vor den Datteln warnt, die melancholisches Geblüt machen, läßt er ihn abfallen mit der Bemerkung: „wenn ich nun melancholisch

gern mich fühlte?" — Und wie er Nathans Dankbarkeit loswerden will, sucht er seine That werthlos zu machen mit einer Wendung, die ich zwar keineswegs für das Motiv seiner Handlung, aber auch nicht für eine bloße Erfindung halte. Er sagt:

> Mein Leben war mir ohnedem
> In diesem Augenblicke lästig. Gern,
> Sehr gern ergriff ich die Gelegenheit,
> Es für ein andres Leben in die Schanze
> Zu schlagen: für ein andres — wenn's auch nur
> Das Leben einer Jüdin wäre.

So würde der Tempelherr nicht sprechen, wenn er noch nie das Leben als Last empfunden hätte. Es ist in diesem Jünglinge ein starker Hang zur Menschenverachtung, zu der Menschenverachtung, deren innerster Grund zurückgedrängte Liebe ist, die sich vor dem Unwerthe der Menschen verschließt.

Aus dieser Charakterstimmung des Tempelherrn erklären sich seine Handlungen. Es ist begreiflich, daß er die Daja, die wirklich zudringlich ist, schnöde behandelt; daß er Nathan, der es nicht ist, für zudringlich hält und seine Judenverachtung an ihm ausläßt; daß er gegen das Ansinnen des Patriarchen, der ihm ein feiges Bubenstück zumuthet, in

Empörung aufbraust; daß ihn die Seelengröße Nathans, wie er sie erkennt, ganz überwältigt; daß bei dem Anblicke Rechas dieses glühende und gewaltsam verschlossene Herz plötzlich ergriffen wird und in der feurigsten Leidenschaft auflodert.

Die grundsätzliche Menschenverachtung ist nie gerecht, und es gibt ein sicheres Zeichen, daß sie falsch ist; denn sie ist allemal mit einem übertriebenen Selbstgefühl verbunden, entweder als ihrer Ursache oder als ihrer Wirkung. Sie thut dem Selbstgefühl wohl, und der in der Menschenverachtung unwillkürlich empfundene Kitzel gehört zum Geschlechte des Egoismus. Eine solche jugendlich entschlossene Menschenverachtung, wie die des Tempelherrn, verfehlt das richtige Maß in zwei Punkten: sie hat zu viel Selbstgefühl und zu wenig Menschenkenntniß. Er denkt: sie sind alle Egoisten; sie sind es selbst da, wo sie es am wenigsten seyn sollten, in ihrer Religion, gerade hier sind sie es am meisten, und die schnödesten von allen sind die Juden, die von ihrer Religion selbst verpflichtet werden, Egoisten zu seyn; sie sind es, welche die Menschenmäkelei zuerst getrieben, zuerst das auserwählte Volk sich nannten, zuerst den Glaubensdünkel hatten,

nur ihr Gott sey der rechte Gott. Und damit ist das Judenthum von dem Tempelherrn verworfen, so zu sagen en bloc. und mit dem Judenthum alle, die diesen Namen führen. Der Tempelherr urtheilt, wie die Scholastik seines Zeitalters: die Gattungen sind die Dinge.

Daß Nathan, der ihn anredet, ein Jude ist, reicht hin, um ihm mit der betontesten Wegwerfung zu begegnen. Und wie nun der Tempelherr in dem Gespräche mit Nathan enttäuscht wird, wie ihn diese Enttäuschung innerlich trifft und ihm das Herz öffnet, ist für beide gleich ausdrucksvoll und charakteristisch. Diese Wendung ist einer der ergreifendsten Momente der Dichtung. Das Benehmen des Tempelherrn ist auf den glaubenseiteln, gewinnsüchtigen, mit einem Worte gemeinen Juden gemünzt, den er im Sinn hat. Denn in seinem Sinn ist einer wie alle. Er läßt ihn unbarmherzig eine Reihe von Demüthigungen empfinden bis zum verächtlichsten Hohn. Nathan kommt, um ihm zu danken. Da er den Dank des Juden verschmäht, so bittet dieser den Tempelherrn, wenigstens seine Dienste zu brauchen, er sey ein reicher Mann. Aber der reiche Jude ist im Sinn des Tempelherrn ohne weiteres

auch der habsüchtige und niedrig geizige. Und diese bloße Vorstellung, die er sich macht, ist ihm genug, um den Juden, der vor ihm steht, mit der Verachtung zu behandeln, die dem Geizhalse gebührt. Vielleicht werde er ihn beim Wort nehmen, sich einen neuen Mantel von ihm — nicht schenken lassen, sondern borgen; doch brauche Nathan nicht zu erschrecken, es sey noch lange nicht so weit, noch habe er den neuen Mantel nicht nöthig, der alte aber nur eine schadhafte Stelle, den Brandfleck, den er bekommen, als der Tempelherr die Tochter des Juden durch das Feuer trug. Das ist eine unverdiente, fast boshaft ausgesuchte Erniedrigung, und wenn Nathan sie hinnimmt, so sollten wir meinen, er sey mit dem Tempelherrn quitt.

Nathan erwidert nichts auf die Kränkung. Nur von der Absicht erfüllt, ihm zu danken, demüthigt er sich selbst tief vor dem Tempelherrn. Er dankt dem Brandfleck, auf den er sich herabneigt, um ihm zu küssen; er bittet um Verzeihung, daß er mit einer Thräne den Mantel benetzt habe, er bittet um die Gunst, seiner Tochter den Mantel zu schicken, damit auch sie dem Brandfleck danken könne.

Auf die Demüthigung, die Nathan vom Tempel-

herrn erfährt, antwortet er mit einer noch größern freiwilligen Demüthigung. In seiner Vorstellung sieht der Tempelherr den eigennützigen Juden, der schon über die entfernte Aussicht erschrickt, einen Mantel borgen zu sollen; — vor sich sieht er ein Bild der größten Selbstverleugnung. Das ist ein Eindruck, der seine Vorstellung kreuzt, ihn verwirrt und außer Fassung bringt, das ist eine Enttäuschung, die ihn beschämt und entwaffnet. Ein gemeiner Jude ist er nicht, doch immer einer aus dem Volk, das sich für auserwählt hält. Diese Scheidewand sieht der Tempelherr noch zwischen sich und Nathan.

Nathans Auge durchschaut den Tempelherrn, er erkennt in ihm den Edelmuth, der bis zur Selbstverleugnung geht, verdunkelt durch den Stolz, der sich leicht bis zur Selbstüberhebung steigert. In diese Züge läßt er den Tempelherrn blicken. Er bekennt, daß er ihm die edelsten Beweggründe zutraut, und zugleich gibt er ihm zu verstehen, wie thöricht die Selbstüberhebung.

Mittelgut, wie wir,
Find't sich hingegen überall in Menge;
Nur muß der eine nicht den andern mäkeln,
Nur muß der Knorr den Knubben hübsch vertragen,

Nur muß ein Gipfelchen sich nicht vermessen,
Daß es allein der Erde nicht entschossen.

Diese Worte sind nicht ohne persönliche Beziehung. Die Menschenmäkelei, die Nathan rügt, die Hinweisung auf den unberechtigten Tugendstolz, der leise darin anklingende Vorwurf bringt den Tempelherrn auf sein Thema. Er antwortet mit dem offenen Vorwurf des Glaubensstolzes, dessen größte Schuld die Juden tragen; sie sind den Völkern damit vorangegangen, sie haben diesen Stolz auf Christen und Muselmänner vererbt, die unselige Saat ist aufgegangen in den Kreuzzügen, deren fromme Raserei der Tempelherr verabscheut. Sein ganzes Herz ergießt sich in die Worte:

Ihr stutzt,
Daß ich, ein Christ, ein Tempelherr, so rede?
Wann hat und wo die fromme Raserei,
Den bessern Gott zu haben, diesen bessern
Der ganzen Welt als besten aufzudringen,
In ihrer schwärzesten Gestalt sich mehr
Gezeigt als hier, als jetzt? Wem hier, wem jetzt
Die Schuppen nicht vom Auge fallen . . . Doch
Sey blind, wer will! — Vergeßt, was ich gesagt,
Und laßt mich!

Auf dieses Wort läßt Nathan die Scheidewand fallen, und beide erkennen sich in derselben Gesinnung einer geläuterten, vom Glaubensegoismus freien Menschheit.

Diese Läuterung ist im Tempelherrn noch lange nicht vollendet. Sie kämpft mit den Wallungen der Leidenschaft, die ihn jetzt verschlossen bis zur Härte, jetzt vertraulich bis zur Hingebung, bald wieder mißtrauisch bis zum Argwohn und argwöhnisch gegen den Freund bis zur Verfolgung machen. Aber seine edle Natur bricht durch, sie erkennt die Verirrung, womit die Leidenschaft sie verblendet hat, und findet wieder den Weg zu sich selbst. Er wird noch oft irren, aber der Irrthum wird ihn läutern. Und selbst über den Glaubensdünkel wird er menschenkundiger und milder urtheilen lernen. Am Ende ist es weniger der Glaube, der egoistisch macht, als der Egoismus, der den Glauben ansteckt und darum auch den Glaubensdünkel überlebt. Wenigstens eine Erfahrung dieser Art hat der Tempelherr an sich selbst machen können. Der menschliche Egoismus nährt sich von allen Leidenschaften, und wer ihn nur in der Gestalt des Glaubens besiegt hat, der ist nicht einmal sicher, ihn auch nur in dieser Gestalt besiegt zu haben.

VIII.

Der Klosterbruder.

Die Selbstverleugnung des Tempelherrn ist befangen in den Schranken einer leidenschaftlichen Welt- und Menschenverachtung; er wirft sich innerlich dem selbstsüchtigen Glaubensstolz entgegen, den er in den Religionen der Welt herrschen sieht; hier motivirt sich seine Menschenverachtung, diese motivirt seinen Stolz, dieser die Selbstüberhebung, die ihn unwillkürlich befällt und mit seiner Selbstverleugnung streitet.

Nehmen wir der Selbstverleugnung diese Schranke, unter der sie leidet, die sie drückt und verdunkelt; setzen wir an die Stelle der Selbstüberhebung deren äußerstes Gegentheil, die Selbstverkleinerung, die am liebsten ganz in das Unscheinbare sich verlieren möchte: einen Charakter der demüthigsten Art, einen der Geringen, die sich selbst nicht klein, nicht gering genug seyn können, die am liebsten fern von den Menschen in der verborgensten Einsamkeit leben, die unter den Menschen am liebsten nur dienend und gehorchend seyn wollen. Wir haben in unserer

Dichtung den unentbehrlichen Typus dieser Art im K l o s t e r b r u d e r.

Er hat auch in den Kreuzzügen gedient, nicht als Ritter, sondern als Reitknecht, und vor achtzehn Jahren das Kind Assads, seines Herrn, als dieser sich nach Gaza werfen mußte, dem Juden Nathan überbracht. Zu sanft für den Glaubenshaß und zu friedliebend für das wilde Kriegstreiben, ist der Reitknecht ein Eremit geworden, er hat in einem einsamen Gotteshäuschen bei Jericho gelebt, bis ihn arabische Räuber von dem stillen Plätzchen vertrieben. Jetzt ist er Laienbruder im Kloster von Jerusalem und wartet, bis eine Einsiedelei auf Tabor frei wird, die ihm der Patriarch versprochen. Unterdessen muß er thun, was der Patriarch ihm befiehlt. „Ich verlange des Tags wohl hundertmal auf Tabor, denn der Patriarch braucht mich zu allerlei, wovor ich großen Ekel habe!" Was auch soll er diesem Patriarchen nicht alles thun: den Tempelherrn aushorchen, den Juden mit dem Christenkinde ausspähen, allerhand Kundschafterei treiben, die der Patriarch für seine Zwecke braucht! Er wird ein Werkzeug der schlimmsten Neugierde, ein Spion werden, wenn er sich brauchen läßt.

Gehorsam und dienstwillig ist unser Bonafides gewiß, aber nicht so blind und nicht so einfältig, als der Patriarch ihn wähnt. Er ist menschenkundig genug, um den Patriarchen vollkommen zu durchschauen, zu lauter, um den schlechten Zwecken desselben zu dienen, zu fein, um so fein und so klug zu seyn, als jener ihn haben möchte. Es gelingt ihm nichts, was der geistliche Herr ihm aufträgt, weil er sich nichts davon gelingen lassen will.

> Ja, ja! er hat schon Recht, der Patriarch!
> Es hat mir freilich noch von alle dem
> Nicht viel gelingen wollen, was er mir
> So aufgetragen. — warum trägt er mir
> Auch lauter solche Sachen auf? — Ich mag
> Nicht fein seyn, mag nicht überreden, mag
> Mein Näschen nicht in Alles stecken, mag
> Mein Händchen nicht in Allem haben. — Bin
> Ich darum aus der Welt geschieden, ich
> Für mich, um mich für Andre mit der Welt
> Noch erst recht zu verwickeln?

Der Klosterbruder hat die Welt gerade genug kennen gelernt, um zu wissen, was pfäffische Herrschsucht heißt. Wenn er vom Patriarchen sagt: „es muß ihm sauer werden, in Dingen dieser Welt so un-

terrichtet zu seyn," so trifft er mit diesem feinen Worte beides, den selbstsüchtig weltlichen Sinn des Prälaten und dessen frommes Gethue. Er kennt die pfäffische Herrschsucht weit besser, als der Tempelherr, der sich so heftig dagegen ereifert. Diesen hindert die leidenschaftlichste Abneigung nicht, den Patriarchen aufzusuchen, um sich gegen Nathan von ihm berathen zu lassen. „Ihr den Patriarchen?" sagt der Klosterbruder, „ein Ritter einen Pfaffen?" Und wie der Tempelherr gleichsam entschuldigend antwortet: „Ja — die Sach' ist ziemlich pfäffisch," so gibt ihm der Klosterbruder einen exemplarischen Wink, der zeigt, wie tief er in das Pfaffenthum geblickt hat:

> Gleichwohl fragt der Pfaffe
> Den Ritter nie, die Sache sey auch noch
> So ritterlich.

Bei dem Klosterbruder ist die größte Ehrlichkeit zugleich die größte Klugheit. Er will nicht, daß ihm die Aufträge des Patriarchen gelingen, und das beste Mittel, sie zu kreuzen, ist, daß er sie auf das ehrlichste ausrichtet. Der Patriarch trägt ihm auf, den Tempelherrn auszuhorchen, ihm auf

den Zahn zu fühlen. Der Klosterbruder sagt es dem Tempelherrn gerade heraus, mit der unschuldigsten Miene, unter dem Scheine der Einfalt. Er will den Tempelherrn stutzig machen, und dazu ist diese Offenheit das unfehlbarste Mittel. „Ich soll mich bloß nach Euch erkunden, auf den Zahn Euch fühlen.“ Deutlicher kann er ihm nicht sagen, daß er mit einem bedenklichen Auftrage kommt. Und wie er den letzteren ausrichtet, so hört man aus jedem Worte heraus, wie wenig sein Sinn zu seinen Worten paßt. Damit er ja nicht als das gleichgesinnte Werkzeug des Patriarchen erscheine, vielmehr als das widerwillige, kann er nicht oft genug mitten in seinem Auftrage wiederholen: „sagt der Patriarch.“ Er legt alles darauf an, den Tempelherrn dem Plane, für den er ihn gewinnen soll, abwendig zu machen. Und wie dieser selbst das Ansinnen mit Empörung verwirft, nimmt der Klosterbruder mit erleichtertem Herzen Abschied. „Ich geh' und geh' vergnügter, als ich kam.“

Gleich in den ersten Worten, die er mit dem Tempelherrn wechselt, erkennen wir den Mann, der ein reines Gefühl hat für ächten Menschenwerth. Der Tempelherr glaubt, der Klosterbruder gehe

ihm nach um eines Almosens willen, und wie er bedauert, ihm nichts geben zu können, weil er selbst nichts habe, so antwortet dieser:

Und doch
Recht warmen Dank! Gott geb' Euch tausendfach,
Was Ihr gern geben wolltet! Denn der Wille
Und nicht die Gabe macht den Geber.

Ihm gilt in der Religion Hingebung, Mitleid, Barmherzigkeit, Liebe als Hauptsache. In diesem Sinn ist der Klosterbruder ein ächter Christ. In der Unterredung mit Nathan, den er vor dem spionirenden Patriarchen warnt, offenbart sich sein innerstes Gemüth. Der Jude hätte sich des Christenkindes erbarmt, die Waise liebevoll aufgezogen, und sollte dafür dem unbarmherzigen Glaubensrichter verfallen? Das will dem einfach menschlichen und wahrhaft frommen Sinne des Klosterbruders nicht einleuchten, der weiß, daß in der Gesinnung allein Glaube und Christenthum leben.

Der Patriarch und der Klosterbruder: einer der höchsten unter den Würdenträgern der Kirche und einer der niedrigsten unter den Laien! Es handelt sich um das Schicksal eines Kindes! Wie urtheilen sie beide entgegengesetzt! Der Prälat will

das Kind lieber im Elend umkommen als von einem Juden gerettet sehen. Dagegen der Laienbruder mit seinem rührenden Ausspruch: „Kinder brauchen Liebe." Beide führen den Namen des Christenthums. Wer von beiden hat das Gleichniß vom barmherzigen Samariter und die Worte: „lasset die Kinder zu mir kommen!" wirklich beherzigt? Das Vorbild des Patriarchen in dem christlichen Gleichniß ist nicht der Samariter, sondern der Levit.

Der Klosterbruder und der Tempelherr: beide dem Glaubensfanatismus innerlich fremd und abgeneigt, der Eine ein Bild der demüthigen, der Andere ein Bild der stolzen Weltentsagung! Um wie viel erleuchteter aber ist der Klosterbruder durch seine einfache und reine Frömmigkeit, als der Tempelherr durch seine leidenschaftliche und stolze Freigeisterei! Dieser verachtet den jüdischen Glaubensstolz und kommt dabei dem christlichen Judenhaß so nahe, daß er beim Patriarchen Rath sucht gegen Nathan. Der Tempelherr sieht in dem Juden nur das Judenthum, den Religionswahn, den er verabscheut; der Klosterbruder sieht in dem christlichen Judenhaß nur den Haß, der so wenig stimmt mit der Religion der Liebe:

Es hat mich oft
Geärgert, hat mir Thränen gnug gekostet,
Wenn Christen gar so sehr vergessen konnten,
Daß unser Herr ja selbst ein Jude war.

Der Klosterbruder und Nathan, der Christ und der Jude: beide darin einig, daß Selbstverleugnung und Liebe des Glaubens und der Frömmigkeit innerster Kern sind! Wie Nathan ihm erzählt, in welchem Augenblick er das Christenkind empfangen, wie eben damals sein Weib und seine sieben Söhne von den Christen erschlagen waren, wie er das Kind genommen, geküßt, Gott dafür gedankt habe: „auf sieben doch nun schon eines wieder!“ da ruft der Klosterbruder:

Nathan! Nathan!
Ihr seyd ein Christ! — Bei Gott, Ihr seyd ein Christ!
Ein beßrer Christ war nie!

Und Nathan erwiedert:

Wohl uns! Denn was
Mich Euch zum Christen macht, das macht Euch mir
Zum Juden!

Indessen, so rein und ächt die Frömmigkeit des Klosterbruders ist, doch hat sie etwas Gedrücktes.

Er ist auf der Flucht vor der Welt, er fürchtet ihre Berührung. Seine Sehnsucht geht nach der Einsiedlerhütte auf dem Tabor, wo er dem menschlichen Treiben und Welthändeln entrückt ist. „Ich verlange des Tags wohl hundertmal auf Tabor!“ Ihm ist nur wohl, wenn er mit keinerlei Dingen und Geschäften der Welt zu thun hat. Sorgfältig geht er allem aus dem Wege, womit die Welt ihn beunruhigen könnte. Er hätte so leicht verhindern können, daß der Tempelherr den Patriarchen um Rath fragt; der Tempelherr will ihm selbst die Sache anvertrauen, er ist schon im Begriff, sein Herz dem Klosterbruder auszuschütten, da fällt ihm dieser ängstlich in die Rede:

> Nicht weiter, Herr, nicht weiter!
> Wozu? — Der Herr verkennt mich. — Wer viel weiß,
> Hat viel zu sorgen; und ich habe ja
> Mich einer Sorge nur gelobt.

Die Welt ist ihm unheimlich, das Handeln ängstet ihn, er fühlt sich unsicher in dem menschlichen Treiben, das selbst die beste That so leicht in schlimme Folgen verkehrt. Das Gute ist hier mit dem Bösen so fein und eng in einander gewebt, daß sich beide

kaum scheiden lassen und, um das Böse nicht zu thun, man selbst vor dem Guten sich in Acht nehmen müsse.

Denn seht, ich denke so (sagt er zu Nathan): wenn an das Gute,
Das ich zu thun vermeine, gar zu nah
Was gar zu Schlimmes grenzt: so thu ich lieber
Das Gute nicht; weil wir das Schlimme zwar
So ziemlich zuverlässig kennen, aber
Bei weitem nicht das Gute.

Aber wo wäre in der Welt ein Gutes ohne diese gefährliche Nachbarschaft? Da wird freilich der Klosterbruder am besten thun, sich mit der Welt gar nicht einzulassen, das praktische Leben zu fliehen und beschaulich auf dem Tabor in menschenloser Einsamkeit zu leben. Das ist die Weltentsagung, welche die Welt nicht überwindet! Und hier ist der Mangel, an dem der ehrliche Bonafides leidet.

IX.

Der Derwisch.

So schwer ist es, in der Weltentsagung das Richtige zu treffen! In dem Tempelherrn stößt sie sich an dem Stolz, der ihr zu Grunde liegt, an

der Leidenschaft, womit sie ergriffen wird; in dem Klosterbruder an der Demuth, aus der sie hervorgeht, und die in ihrer Flucht vor der Welt zum Kleinmuth herabsinkt. Den Tempelherrn macht die Weltentsagung schwermüthig, den Klosterbruder macht sie kraftlos: so erscheint sie in beiden gebunden und unfrei.

Es gibt eine Weltentsagung, die nicht von solchen Schranken gedrückt ist, eine vollkommen unerkünstelte, unerzwungene, naive, in der die Seele ihr volles Kraftgefühl und das Wohlseyn der Freiheit empfindet. In dieser Form wird sie nur im Orient geboren. Ihr glücklicher Typus in unserer Dichtung ist der Derwisch Al-Hafi.

Da ist nichts in der Welt, das diesen Derwisch fesselt, keine Leidenschaft, die ihn bestrickt, kein Gut, das ihn lockt, kein Herr, von dem er abhängt. Er besitzt und begehrt nichts, er hat die Armuth eines Bettlers und die Unabhängigkeit eines Königs. Ein freies, von keinem Glaubensdünkel beengtes Herz, ein freier, von keiner Eitelkeit der Welt verblendeter Sinn! Was hat diesen Derwisch vermocht, sein beschauliches Leben zu verlassen und ein Mann bei Hofe zu werden, Defterdar des Sultans, — er,

der Bettler, Saladins Schatzmeister? Etwa die Habsucht, die dabei gewinnen möchte? Diese unterste Leidenschaft ist dem Derwisch fremd, wie dem Klosterbruder und dem Tempelherrn, sie bleibe in unserer Dichtung dem Patriarchen und in der Welt jenen niedern Seelen, deren Zahl Legio ist, die der hochdenkende Plato auf die letzte Stufe seiner Menschenordnung gestellt hat: den Chrematistikern! Da gibt es viele, die sich zu unserem Patriarchen verhalten, wie dieser zu dem Juden mit dem Christenkinde: „mich schaudert!“ — und die unter dem Scheine entgegengesetzter Tugenden innerlich eben so schlecht sind. Oder hat der Sultan in dem Derwisch vielleicht einen verborgenen Finanzminister entdeckt, wie er ihn brauchen könnte, der sich auf die Kunst des Sparens versteht? Nein! Er hat im Derwisch nur den Derwisch gewollt, der die Tugend besitzt, nichts haben zu wollen und nichts zu behalten; er hat den Bettler gewollt, der für die Armuth am besten werde zu sorgen wissen, der seiner königlichen Freigebigkeit die vollen Segel gönnt.

Ein Bettler wisse nur, wie Bettlern
Zu Muthe sey; ein Bettler habe nur
Gelernt, mit guter Weise Bettlern geben.

„Dein Vorfahr," sprach er, „war mir viel zu kalt,
Zu rauh. Er war so unhold, wenn er gab;
Erkundigte so ungestüm sich erst
Nach dem Empfänger; nie zufrieden, daß
Er nur den Mangel kenne, wollt' er auch
Des Mangels Ursach wissen, um die Gabe
Nach dieser Ursach filzig abzuwägen.
Das wird Al-Hafi nicht! So unmild mild
Wird Saladin im Hafi nicht erscheinen!
Al-Hafi gleicht verstopften Röhren nicht,
Die ihre klar und still empfangnen Wasser
So unrein und so sprudelnd wiedergeben.
Al-Hafi denkt, Al-Hafi fühlt wie ich!"

Oekonomische und politische Beweggründe waren es nicht, aus denen Saladin den Derwisch zum Schatzmeister gemacht hat, es waren rein menschliche; und gerade deßhalb hat sich der Derwisch zum Schatzmeister *dieses* Sultans machen lassen. Ein solcher Sultan und ein solcher Defterdar! Wenn in diesem Bunde nicht die Idee der Wohlthätigkeit zur Darstellung kommt, ganz und unverkümmert, so wird sie die Welt nie in ihrer Vollkommenheit sehen.

Al-Hafi geht den Bund mit Saladin ein, das Ideal der Wohlthätigkeit in seiner Seele: der un-

eigennützigste Derwisch mit dem freigebigsten Herrscher! Aber Al-Hafi ist ein zu scharfblickender und unverblendeter Geist, um sich durch ein Ideal täuschen zu lassen. Er macht sehr bald die Erfahrung, daß, um einen Staatsschatz zu verwalten, sich andere Bedingungen vereinigen müssen, als bloß die Freigebigkeit des Königs und die Menschenliebe des Schatzmeisters, daß die besten Eigenschaften des Herzens sehr schlechte Factoren sind, wenn es sich um das Gesammtwohl handelt, daß sich das menschenfreundliche Ideal in Thorheit und Widersinn verkehrt, wenn man mit Geben und Wohlthun den Staatsschatz vergeudet. Was man allen abplagt, wird an einzelne verschwendet; man muß alle bedrücken, um einzelnen wohlzuthun; man muß aussaugen, um sich wieder aussaugen zu lassen. So wird der wohlthätige und freigebige König, bei Licht betrachtet, eine Plage der Menschen, um zuletzt eine Beute Habgieriger zu werden. „Es taugt nun freilich nichts, wenn Fürsten Geier unter Aesern sind, doch sind sie Aeser unter Geiern, taugt's noch zehnmal weniger!"

Der Derwisch sieht den Widerspruch klar ein, die Thorheit, zu der ihn Saladin verführt hat.

Ei was! — es wär' nicht Geckerei,
Bei Hunderttausenden die Menschen drücken,
Ausmärgeln, plündern, martern, würgen, und
Ein Menschenfreund an Einzeln' scheinen wollen?
Es wär' nicht Geckerei, des Höchsten Milde,
Die sonder Auswahl über Bös' und Gute,
Und Flur und Wüstenei in Sonnenschein
Und Regen sich verbreitet, — nachzuäffen,
Und nicht des Höchsten immer volle Hand
Zu haben?

Diese Einsicht macht ihn unwirsch und unzufrieden mit sich selbst. „Ich Geck, ich eines Gecken Geck!“ Er muß die Thorheit verdammen, der Sache den rechten Namen geben, seine Selbsttäuschung gut machen durch das offenste Bekenntniß; er ist zu wahrheitsliebend, um sich blenden zu lassen, um die erkannte Blendung zu schonen. Und doch ist in Saladins Freigebigkeit ein großes Herz, dem sich Al-Hafi verwandt fühlt; er kann nicht anders als an der Geckerei, wie er es nennt, die gute Seite dennoch ausspüren, und daß er es thut, daß er die Thorheit, die er verwerfen muß, im Stillen noch liebt, verdrießt ihn von neuem:

Laßt meiner Geckerei
Mich doch nur auch erwähnen! — Was? es wäre
Nicht Geckerei, an solchen Geckereien

Die gute Seite dennoch auszuspüren,
Um Antheil dieser guten Seite wegen
An dieser Geckerei zu nehmen!

So sind in unserem Derwisch Kopf und Herz jetzt in offenem Zwiespalt; sie waren, ehe er Defterdar wurde, in vollem Einklang. Er sehnt sich nach dem Derwisch zurück, der nichts als Derwisch war. Bald hängt das Ehrenkleid, das Saladin ihm gab, in Jerusalem am Nagel —

Und

„Ich bin am Ganges, wo ich leicht und barfuß,
Den heißen Sand mit meinen Lehrern trete."

Er paßt nicht an den Hof. Selbst das einzige Vergnügen, das er leidenschaftlich liebt, das Schachspiel, wird ihm verleidet. Saladin verliert an Sittah ungeheure Summen; das möchte noch gehen, denn Sittah spart sie, und die verlornen Schachpartien des Sultans sind an diesem Hofe die einzige heimlich getriebene Finanzwirthschaft, die noch aushilft. Aber alles heimliche Treiben ist nicht nach der Art des Derwisch, und er findet sich nur nothgedrungen in die List und das Verheimlichen der guten Sache. Aber Sittah gewinnt nicht bloß das Geld zum Schein, sondern auch die Partie auf dem

Schachbrett. Der Derwisch findet sie beim Spiel, Saladin hat die Partie noch nicht verloren, er braucht den König nur an den Bauer zu rücken, so bekommt der Thurm Feld, und die Partie wird gewonnen; er zeigt es dem Sultan, und dieser wirft gleichgültig das Spiel über den Haufen. Al-Hafi soll Geld schaffen, er soll bei Nathan, seinem Freunde, borgen, d. h. er soll, wie er die Sache sieht, den Freund ausplündern helfen.

Alles Schein! Freigebigkeit und Wohlthun und Schachspiel! Sittah gewinnt, Saladin verliert zum Schein. Das soll ein Anderer ertragen, als der Derwisch, der den Scheinwerthen der Welt so gründlich feind ist. Verstimmt und ärgerlich ist er schon, er ist sich schon entfremdet, er wird noch ein Menschenfeind werden, wenn er nicht bei Zeiten in sein freies Element zurückkehrt. Und mit eins ist er auf und davon. Nur von Nathan nimmt er Abschied; am liebsten nähme er ihn mit sich in die philosophische Einsamkeit.

Es gibt Worte, die den Menschen aussprechen, so wahr und eigenthümlich kommen sie aus dem Innersten der Seele. Und wenn ich mit einem seiner Worte diesen Derwisch bezeichnen sollte, mit

einem Worte, das ganz er selbst ist, und das ihn mir so lebendig vorstellt, als ob ich ihn hörte, so ist es der Ausdruck seiner Sehnsucht, wie er von Nathan Abschied nimmt: „am Ganges, am Ganges nur gibt's Menschen!"

Ja, Nathan hat Recht, wenn er ihm nachruft:

Wilder, guter, edler —
Wie nenn' ich ihn? — Der wahre Bettler ist
Doch einzig und allein der wahre König!

Doch hat auch in dem Derwisch die Weltentsagung noch etwas, das sie lähmt und bei allem Kraft und Freiheitsgefühl unpraktisch macht. In einer gewissen Rücksicht müssen wir auch diesen Typus der Weltentsagung noch neben den Klosterbruder und den Tempelherrn stellen.

Die Probe ächter Selbstverleugnung ist die Weltüberwindung, nicht die Weltentfremdung. Sich der Welt entfremden heißt im Grunde die Selbstverleugnung sich leicht machen, und das ist zuletzt ein Mangel an Selbstverleugnung. Und darin, so verschieden sie sind, vergleichen sich diese drei Charaktere, der Tempelherr, der Klosterbruder und der Derwisch: daß sie die Probe der ächten Weltentsagung nicht

bestehen, daß ihre Selbstverleugnung in der Weltentfremdung befangen bleibt, daß sie die dem Menschenleben abgewendete Einsamkeit begierig aufsuchen. Der Tempelherr fühlt sich gern melancholisch: „mach' mir die Palmen nicht verhaßt, worunter ich so gern sonst wandle!" Der Klosterbruder verlangt des Tags wohl hundertmal auf Tabor. Und der Derwisch ruft voller Sehnsucht: „am Ganges, am Ganges nur gibt's Menschen!"

Hier ist die Weltentsagung noch auf der Flucht vor der Welt. Und in dieser Richtung verhält sich die Menschenliebe gerade umgekehrt, als in der Körperwelt die Anziehung, die mit der Entfernung abnimmt. Diese Menschenliebe wächst mit der Entfernung. Sie wird erst frei in der Wüste; mitten unter Menschen, wo doch ihr eigentliches Feld seyn sollte, wird sie verstimmt, so verstimmt, daß sie leicht in ihr Gegentheil umschlagen könnte. Das ist, was der menschenkundige Nathan bei seinem Freunde fürchtet:

> Al-Hafi, mache, daß du bald
> In deine Wüste wieder kömmst. Ich fürchte,
> Grad' unter Menschen möchtest du ein Mensch
> Zu seyn verlernen.

X.

Saladin und Sittah.

Wir wollen die Selbstverleugnung und die Weltentsagung nicht in einem Winkel der Welt, nicht in menschenscheuer Flucht, sei es nach dem Tabor oder nach dem Ganges, sondern auf der Höhe der Welt sehen, unter ihr das menschliche Treiben. Dann erst können wir dem Ausspruche Nathans ganz beistimmen: „der wahre Bettler ist doch einzig und allein der wahre König!“ Diese königliche Form der Selbstverleugnung hat ihren Typus in dem herrlichen Saladin.

Noch bevor die Dichtung ihn selbst vor unsere Augen führt, bringt sie uns den Sultan nahe durch einige Züge, die sie ihm vorausschickt und die uns die rein menschliche Natur in Saladin fühlbar machen. Er hat dem Tempelherrn das Leben geschenkt, weil ihn die Aehnlichkeit mit dem längst verlorenen Bruder gerührt hat. So lebendig ist in seiner Seele das Bild des Bruders geblieben, so treu hat er das Andenken an seinen Assad bewahrt; so stark ist in Saladin die brüderliche Empfindung, daß sie gewaltiger ist, als der Haß gegen seine ärgsten Feinde.

Und dieses liebevolle Herz ist weit, — zärtlich und hingebend für die Seinigen, aufopfernd und wohlthätig für alle. „Sein Haus ist groß, denn jeder Bettler ist von seinem Hause."

Welches liebenswürdige Genrebild, wie er mit seiner Schwester Schach spielt, in traulichem Geplauder, mit dem Spiele kaum beschäftigt, ihr jeden Vortheil lassend, halb aus Zerstreuung, halb aus Gefallen, von ihr besiegt zu werden, aus dem Wunsch, an sie zu verlieren. Solche Verluste sind ihm willkommen. Mit vollen Händen geben, ist seine Lust. Schätze bedarf er nur, weil seine Freigebigkeit sie braucht. Erst wenn die Ebbe eintritt, kommt die Sorge, die ihn wenig drückt.

Was fehlt?
Was sonst, als was ich kaum zu nennen würdige?
Was, wenn ich's habe, mir so überflüssig,
Und hab' ich's nicht, so unentbehrlich scheint.

Nur eine Sorge quält ihn ernstlich, nur sie allein bringt ihn aus der Fassung, nicht die Ebbe im Schatz, nicht der Krieg vor den Thoren:

Was von je
Mich immer aus der Fassung hat gebracht:
Ich war auf Libanon bei unserm Vater;
Er unterliegt den Sorgen noch.

Dieses den zärtlichen Neigungen so offene Herz mag im Stillen auch seine Schicksale und Verluste erduldet haben; es hat sich männlich gefaßt und schnell wieder aufgerichtet. Es waren nur *seine* Verluste. Mit einem leichten Wort streift er darüber hin. Wie Sittah ihm die Königin lassen will, die sie nehmen kann, sagt Saladin: „nein, nein, nimm nur die Königin, ich war mit diesem Steine nie recht glücklich. — Fort damit! — Das thut mir nichts!"

In Saladin erscheint die Selbstverleugnung in ihrer Größe, durch keine Schranken beengt und gedrückt. Auf der Höhe der Macht ist er bedürfnißlos und einfach. Seine Selbstverleugnung ist gewaltig, die ganz ungekünstelte und ungezwungene *Selbstbeherrschung*, in der sich seine Seele mächtig und frei fühlt. Von hier kommt ihm die Kraft, Menschen zu beherrschen. Für jeden Zug in Saladin hat Lessing ein Wort gefunden, das ihn ganz und unnachahmlich ausspricht. Dieser Ausdruck seiner glücklichen, allen Gütern der Welt überlegenen Unabhängigkeit soll wirklich sein Wahlspruch gewesen seyn:

Ein Kleid, Ein Schwert, Ein Pferd — und Einen Gott!
Was brauch' ich mehr? Wenn kann's an dem mir fehlen?

In dieser großen Seele ist nichts klein, nichts eng und schwächlich. In jedem Zuge athmet eine freie Natur, die befreiend wohlthut und nicht getrübt wird durch einen Schatten dünkelhafter Selbstsucht. Sein Sinn ist offen und empfänglich für alles menschlich Große. Das Edle, wo es sich regt, wird von ihm willig und freudig willkommen geheißen als etwas ihm Verwandtes: im Derwisch die ächte Uneigennützigkeit, in Nathan die tiefblickende Weisheit, in Richard Löwenherz die ritterliche Heldengröße. Da ist keine Scheidewand zwischen dem König und dem Bettler, zwischen dem Muselmann und dem Juden, zwischen dem ritterlichen Sultan und dem ritterlichen Christenkönige. „Wenn du deinen Richard nur loben kannst!" sagt Sittah. Und Saladin:

Wenn unserm Bruder Melek
Dann Richards Schwester wär' zu Theil geworden:
Ha! welch ein Haus zusammen! Ha, der ersten,
Der besten Häuser in der Welt das beste! —
Du hörst, ich bin, mich selbst zu loben, auch
Nicht faul. Ich dünk' mich meiner Freunde werth.
Das hätte Menschen geben sollen! das!

Und derselbe Mann, der so warm für den christlichen König empfindet, kann zum Derwisch sagen: „Al-Hafi denkt, Al-Hafi fühlt, wie ich!"

Ein solcher, für das ächt Menschliche, wo es sich zeigt, tief empfänglicher Sinn erhebt sich leicht über die Vorurtheile und Befangenheiten der Menschen. Diese Schranken sind nicht für ihn. Er durchschaut die Menschen, darum braucht er sie nicht zu fürchten noch zu meiden. Er gönnt jedem seine Weise. Lebensvoll, wie er selbst ist, will er Leben um sich verbreiten und nähren. Die Fülle des Lebens, die Mannigfaltigkeit seiner Formen ist ihm nicht drückend, sondern erquicklich. Er hat das Talent ächter Toleranz, neidloser Duldung. Das Gute in allen Formen pflegen und entwickeln, ist ihm Bedürfniß und Beruf. Ein wahrhaft fürstliches Wort, das er dem Tempelherrn sagt, ein Wort, in dem ich mir am liebsten diesen Sultan vergegenwärtige:

Bliebst du wohl bei mir?
Um mich? Als Christ, als Muselmann: gleichviel!
Im weißen Mantel, oder Jamerlonk;
Im Tulban oder deinem Filze: wie
Du willst! Gleichviel! Ich habe nie verlangt,
Daß allen Bäumen eine Rinde wachse.

Und treffend ist, was der Tempelherr ihm entgegnet:

Sonst wärst du auch wohl schwerlich, der du bist:
Der Held, der lieber Gottes Gärtner wäre.

Den Titel, den ihm seine fürstliche Würde gibt, möchte er nicht bloß zum Schein führen; er möchte seyn, was er heißt: „Verbesserer der Welt und des Gesetzes.“

Um diesen Sultan ganz zu verstehen, müssen wir ihn belauschen in seinem Gespräch mit Nathan, wie dieser ihm die Geschichte erzählt von den drei Ringen. Auch den poetischen Zug in dem morgenländischen Fürsten möchte ich nicht übersehen, der sich so naiv ausspricht: „ich bin stets ein Freund gewesen von Geschichten, gut erzählt.“ Es ist in unserem Saladin etwas von Harun Al Raschid. — Aus eigenem Antriebe würde der großdenkende Saladin, der unter den mannigfaltigen Lebensformen auch die Glaubensformen gern gewähren läßt, schwerlich auf den Einfall gekommen seyn, an Nathan die etwas peinliche Frage zu richten, welcher Glaube der beste sey? Eine solche Frage liegt nicht in seiner Art, am wenigsten, daß er sie wie ein Netz auswirft, um den Juden zu fangen, daß er sie als Mittel braucht zu einer Zwangsanleihe. Es ist sehr fein von Lessing angelegt, daß er nicht Saladin, sondern Sittah dieses Spiel ausdenken läßt. Sie möchte dem Bruder aus der Geldnoth helfen. Da

fällt ihr Nathan ein, der Freund Al-Hafis, der Jude, dessen Reichthum sie kennt, dessen Tugend und Weisheit man ihr gerühmt hat. Al-Hafi macht sie irre, er möchte sie überreden, daß Nathan so geizig als reich sey, und für diesen Fall hat Sittah die verfängliche Frage erdacht. Saladins brüderliche Liebe läßt sich die Rolle gefallen, die seine Natur mit Widerstreben annimmt. Er thut es Sittah zu Liebe. Als eine Falle wird er die Frage nicht brauchen, er nimmt sie von ihrer ungewöhnlichen, menschlich bedeutenden Seite als einen großen Gegenstand, der ihn interessirt. In den Kriegen, die er führt, gilt die Religion als eine Frage der Macht; in dem Gespräche mit Nathan, in der Frage, die er ihm vorlegt, will er sie gelten lassen nur von Seiten ihres Werths. Eine solche auf die Sache selbst gerichtete Frage scheint ihm eines Herrschers nicht unwürdig.

Er ist gespannt, wie Nathan sie lösen wird. In dieser Spannung hört er die Erzählung von den Ringen. Der Ring von unschätzbarem Werth bedeutet die Religion. Nur e i n e kann die wahre seyn. So scheint es dem Sultan. So lange die Geschichte nur von e i n e m Ringe weiß, ist dem Sul-

tan alles einleuchtend. Aber die drei Ringe in der Hand der drei Söhne, die der Vater gleich geliebt, diese drei Ringe, die nicht zu unterscheiden seyen: diese Wendung auf die drei Religionen macht ihn betroffen. Der ächte Ring sey nicht mehr erweislich, fast so unerweislich als uns jetzt der rechte Glaube. Diese Lösung will ihm nicht gefallen, sie ist so gut als keine.

Dem Sultan in der italienischen Novelle war es nicht um die Sache, bloß um die Vexirfrage zu thun, die den Juden in die Falle bringen soll. Er ist begierig, wie sich der Jude aus der Schlinge ziehen wird. Darum genügt diesem Sultan diese geschickte und fein erdachte Wendung.

Nicht so der Saladin unserer Dichtung, dem es auf die Sache ankommt, der auf die Lösung brennt, auf die Entscheidung der großen menschlichen Frage. Das Gleichniß löst ihm die Frage nicht. Er sieht den Punkt, wo Sinn und Bild einander widerstreiten. Die Ringe seyen nicht zu unterscheiden? Die Religionen sind es, sie sind verschieden bis auf die Kleidung, bis auf Speis' und Trank. Doch in einem Punkt sind sie gleich. Jede Religion glaubt sich die ächte. Dieser Glaube ruht in der Natur

des menschlichen Gemüths auf sehr tiefen Grundlagen. Mit einem einzigen Worte zeigt Nathan dem Sultan diese natürliche Glaubensquelle, welche in allen Religionen dieselbe ist: „wie kann ich meinen Vätern weniger als du den deinen glauben?“ Die Glaubenstreue hängt auf das innigste zusammen mit der Familienliebe, der Altar mit dem Heerd. Dieses Wort greift in die Seele Saladins, der selbst so zärtlich die Seinigen liebt. Sein Glaube ist der Glaube seiner Väter. „Bei dem Lebendigen!“ sagt er zu sich selbst, „der Mann hat recht, ich muß verstummen!“

Die Glaubenstreue, hartnäckig und ausschließend auf jeder Seite, bringt die Religionen in Streit, bringt die Söhne mit ihren Ringen in Zwietracht und zuletzt vor den Richter. Das ist die Lage der Welt, in der Saladin lebt, selbst als ein Kämpfer für den Glauben der Seinigen. Hier ist der Punkt, wo er Nathan mit seiner Erzählung erwartet. Jetzt handelt es sich um die wirkliche Lösung. Ungeduldig, in der gespanntesten Erwartung, fällt er ihm in die Rede.

Und nun der Richter? Mich verlangt zu hören,
Was du den Richter sagen lässest. Sprich!

Er hört, was seine erweiterte Gemüthsart schnell und freudig begreift. Der Streit der Religionen entbindet alle die Leidenschaften, welche das Aechte in der Religion vollkommen verdunkeln. So lange die Söhne ihren Glauben von gegenseitigem Haß nähren, sind ihre Ringe alle drei nicht ächt. „Der ächte Ring vermuthlich ging verloren." — „Herrlich! Herrlich!" ruft Saladin.

Und wie nun der bescheidene Richter statt seines Spruches seinen Rath giebt: jeder möge seinen Ring den ächten glauben, möge die Kraft des Steins in seinem Ring beweisen, durch seine Liebe die Liebe der Andern erwecken, dann werde der Tag der Versöhnung kommen und mit ihm der weisere Richter, der nicht mehr nöthig hat, ein Richter zu seyn, — so wird es dem Sultan Licht und es dringt in seine Seele wie die Stimme Gottes. Er kann nur ausrufen: „Gott! Gott!"

In diesem Worte fühlt sich Nathan ganz verstanden. Jetzt wendet er sich unmittelbar an den Sultan:

Saladin!
Wenn du dich fühltest, dieser weisere
Versprochne Mann zu seyn —

Und hier zeigt sich die reine Wirkung seiner Erzählung in Saladins Seele. Er ist nicht berauscht von dieser Aussicht auf das große Ziel der Zeiten, von der Aufgabe, die ihn herausfordert; er ist überwältigt, ergriffen, daß ihm das Wort versagt, er sieht nur, wie weit er und seine Zeit von dem Ziele entfernt sind, er fühlt diesem Ziele gegenüber nur seine Nichtigkeit:

Ich Staub? Ich Nichts?
O Gott! — — — Nathan, lieber Nathan!
Die tausend tausend Jahre deines Richters
Sind noch nicht um. — Sein Richterstuhl ist nicht
Der meine. Geh! Geh! Aber sey mein Freund.

Diese Scene zwischen Saladin und Nathan ist ein Vorbild geworden, das dramatische Dichter zur Nachahmung gereizt hat, dieses Motiv, welches den Weltbeherrscher und den Weltweisen einander unmittelbar gegenüberstellt. Die größte Nachbildung dieser Art ist die berühmte Scene zwischen Philipp und Posa in dem schiller'schen Carlos, zwischen dem Weltdespoten und dem Weltbürger. Ich gebe der Scene im Nathan den Vorzug. Je weiter die beiden Charaktere ihrer Natur nach auseinander liegen, um so gemachter und imaginärer wird ihre

Berührung. Lessing erreicht mit den einfachsten Mitteln stufenweise die größte Wirkung, und wenn sich zuletzt die Geistesverwandtschaft zwischen Nathan und Saladin enthüllt und als Freundschaft befestigt, so kommt doch nur zum Vorschein, was in der Grundstimmung beider Charaktere angelegt ist. Darum ist die Wirkung des Ganzen so ächt und unwiderstehlich. Wie vortrefflich, wie meisterhaft hat Lessing dieses Gespräch eingeleitet! Der Sultan, der zuerst die Frage wie aus dem Stegreif hinwirft, mit der Laune des Herrschers, mit einem fürstlichen Dilettantismus, der diese schwerste und umfassendste aller Fragen nicht bloß ohne weiteres beantwortet haben will, sondern auch in aller Kürze, so schnell als möglich. „So rede doch! Sprich! — oder willst du einen Augenblick, dich zu bedenken? Gut, ich geb' ihn dir. — Denk nach! Geschwind denk nach!“ Jeder Zug — ein Sultan! Und nun von der Bedeutung der Frage ergriffen, wird er immer tiefer in die Sache hineingezogen, je weiter Nathan in seiner Erzählung fortschreitet, bis ihm zuletzt der Sultan ganz verschwindet und er ausruft: „ich Staub! ich Nichts!“

Diese Scene hat eine seltsame Probe bestanden.

Als den 26. März 1842 Lessings Nathan in einer griechischen Uebersetzung zu Constantinopel vor Griechen und Türken aufgeführt wurde, wunderten sich zuerst die Türken, daß der Jude mit dem Sultan so freimüthig umgehe, und zuletzt brachen sie in Jubel aus über die Erzählung von den drei Ringen.

Noch ein Wort über Sittah, die neben Saladin, für den sie lebt, in ihrer weiblichen Art so eigenthümlich hervortritt und von dem Dichter so sprechende Züge empfangen hat, daß wir diesen Charakter gern etwas näher beleuchten.

In Saladin ist alles großartig. Sittah liebt ihn, wie nur eine Schwester einen solchen Bruder lieben kann; sie hat ihre Seele nach diesem Vorbilde gerichtet, und der verwandte Geisteszug ist in der Schwester unverkennbar. Doch hat ihn die Natur nach weiblichem Maaße etwas verkleinert. Und gerade dadurch wird Sittah nicht bloß eine Wiederholung, sondern eine Ergänzung Saladins. In seiner großen Weise zu denken und zu empfinden übersieht Saladin leicht das Kleine, das ihm im Wege steht, das ihm zu armselig scheint, um es zu beachten.

Und eben im Kleinen ist Sittah scharfblickender, menschenkundiger, klüger. Die Täuschungen und Verlegenheiten bleiben für Saladin nicht aus. Sittah läßt sich weniger täuschen. Ihre Vorsorge, ihr Urtheil, ihr Rath kommen dem Bruder hülfreich entgegen und zuvor. So führt sie im Kleinen eine Art Herrschaft über Saladin, welche dieser so gern erträgt, so gern einräumt. Sie tauschen beide ihre Schwächen aus, und das giebt dem geschwisterlichen Verkehr, der nicht inniger seyn kann, den liebenswürdigen, herzlich humoristischen Ton. Die Verbrüderung mit Richard Löwenherz war ein Lieblingsgedanke Saladins; Sittah hat des schönen Traumes gleich gelacht, sie kennt die Christen besser und ihren Glaubensstolz, sie sieht die Dinge schärfer als Saladin, zugleich empfindet sie kleiner, sie ist erbittert gegen jenen Glaubensstolz, was Saladin nicht ist, der diesen Stolz unter die vielen „Armseligkeiten" rechnet, die er übersieht.

Mit Saladins Freigebigkeit schließt Sittah's Sparsamkeit einen heimlichen, dem Bruder selbst verborgenen Bund. Und wie sie spart, ist sehr bezeichnend. Sie spart, was sie dem Bruder im Spiele abnimmt, und das weibliche Talent zu sparen scheint

bei ihr verbunden mit der weiblichen Neigung zu gewinnen. Mit dem Spiele selbst nimmt sie es eben nicht sehr genau, die Zerstreutheit Saladins kommt ihr zu statten, und am Ende läßt sie sich gern gefallen, daß Saladin seine Partie vor der Zeit für verloren hält; so gewinnt sie mit einem kleinen Betruge, in der besten Absicht der Welt, damit Geld in die Sparkasse fließe.

Sittah's Charakter ist bei weitem so einfach nicht, als der Saladins. Eine Menge weiblicher Züge, die sich kaum bemerkbar machen, spielen in ihre Motive hinein; sie handelt so, daß sie unter einem Hauptinteresse der edelsten Art einige kleine Nebeninteressen mitbefriedigt. In dieser Klugheit besteht ihre List. Und es gehört zu ihrer Befriedigung, mit einiger List zu handeln. Wir haben schon eine Probe davon kennen gelernt. Der Geldverlegenheit Saladins muß abgeholfen werden. Das ist im Augenblick ihr Hauptzweck. Er würde am leichtesten erreicht werden durch eine Anleihe bei Nathan. Zugleich interessirt es Sittah, bei dieser Gelegenheit den Mann kennen zu lernen, von dem sie so viel gehört hat. Sie weiß bereits, daß er so eben von weiten Reisen zurückgekehrt ist. Ich glaube, bei-

läufig gesagt, sie ist etwas neugierig. Aber wie Al-Hafi ihn darstellt, scheint der Jude in Geldsachen schwierig zu seyn. Sittah macht schnell ihren Plan, der auf beide Seiten paßt: auf den weisen Nathan ebenso gut als auf den geizigen. Sie ersinnt jene Frage, die Saladin ihm vorlegen soll, als eine Falle für den geizigen, als eine Aufgabe für den weisen Juden. Und wie nun Nathan selbst erscheint, möchte sie am liebsten im Nebenzimmer horchen. Wo ihr Interesse erregt ist, erwacht ihre Neugierde.

Bei dem Gespräch zwischen Saladin und dem Tempelherrn bleibt sie zugegen, unter ihrem Schleier verborgen. Sie will selbst die Züge des Tempelherrn mit dem Bilde Assads vergleichen. So erfährt sie, was der Tempelherr dem Sultan anvertraut, die Geschichte Recha's und die Leidenschaft, welche den Ritter verzehrt. Dieser hat Wohlgefallen gefunden in den Augen Sittah's; sie wird seine Leidenschaft begünstigen, und damit Nathan nicht ein Recht geltend mache, das er nicht hat, will sie Recha selbst in ihren Schutz nehmen. Saladin soll das Mädchen holen lassen, damit sie dem unrechtmäßigen Vater entzogen werde. Bloß deßhalb? Sittah hat dabei noch ein anderes Interesse, ein

ächt weibliches, das ganz zu ihr paßt: sie möchte das Mädchen sehen, das der Tempelherr liebt. Sie gesteht es auch offen.

> Die liebe Neubegier
> Treibt mich allein dir diesen Rath zu geben,
> Denn von gewissen Männern mag ich gar
> Zu gern, so bald wie möglich, wissen, was
> Sie für ein Mädchen lieben können.

Und Saladin kann seiner Sittah nichts abschlagen. „Nun so schick' und lass' sie holen!" An diesem Zuge erkenne ich Sittah. Wäre sie jünger, so könnte der Tempelherr ihr gefährlich werden, denn er gehört zu den „gewissen Männern." Jetzt will sie nur das Mädchen kennen lernen, das er liebt, um sie ihm zu geben, damit er nicht vor Liebe stirbt. Und hier entdecke ich in unserer Sittah noch ein liebenswürdiges Talent, das dem Tempelherrn zu gute kommen möge: sie wird eine vortreffliche Tante seyn!

Unter dem Eindrucke Saladins, der uns die Seele erweitert, haben wir kaum bemerkt, daß diese großartige Natur auch ihre Mängel hat, ich meine nicht jene allgemeinen Mängel, welche die menschlichen Schranken überhaupt mit sich bringen, son-

dern solche, die in dieser eigenthümlichen Charakterart liegen, die eine Mitgift dieser Größe sind, einen natürlichen Bestandtheil derselben bilden; ohne welche Saladins Persönlichkeit nicht den Zauber hätte, der uns erquickt. Indessen wollen wir uns auch von Saladin nicht blenden lassen.

Er hat sich die Herrschergröße errungen, die für sein Naturell paßt. Schicksal und Anlage sind bei Saladin in vollem Einklang, er darf seinen Neigungen freien Lauf lassen, er folgt ihnen, ohne viel zu grübeln, seine natürliche Erhabenheit nimmt von selbst die Richtung ins Große. Die Wurzel seines Charakters ist zuletzt dieser natürliche Adel seiner Gesinnung. Von hier geht seine Selbstverleugnung aus; tiefer entspringt sie nicht. Was seinen natürlichen Neigungen widerstreitet, dazu würde sich dieser Saladin kaum entschließen können; an dieser Macht endet, wie mir scheint, seine Selbstverleugnung. Die Freigebigkeit ist seine Neigung, seine Leidenschaft. Diese Leidenschaft zu hemmen, würde er sich überwinden müssen; die Sparsamkeit, ich meine die weise, würde hier eine Probe ernstlicher Selbstverleugnung seyn; ich glaube nicht, daß er diese Probe besteht.

Die menschlichen Leidenschaften sind maßlos, auch

die edelsten. Es ist das richtige Maß, das wir bei Saladin vermissen. Aus Neigung ist er freigebig ins Maßlose, aus Neigung ist er duldsam: er ist es, weil er nicht anders kann, weil es in beiden Fällen seiner Natur widerstreiten würde, das Gegentheil zu seyn.

In seiner Freigebigkeit hat er keine Gründe und will keine haben. Im Gegentheil, er will einen Schatzmeister, der giebt, ohne nach der Ursache des Mangels zu fragen. Nach dieser Ursache die Gabe abwägen, nennt Saladin „filzig."

In seiner Duldsamkeit ist er sich der Gründe nicht bewußt. Es ist wohl zum erstenmal in seinem Gespräche mit Nathan, daß er die Frage aufwirft nach dem innern Werth der Religionen. Wenn er zu Nathan sagt: „laß mich die Gründe wissen, die Deine Wahl gelenkt, damit ich sie zu meinen mache," — so ist er im Ernst dieser Gründe bedürftig, und zugleich zeigt diese Frage, daß er von den Grundlagen und der Natur des menschlichen Glaubens die unreifste Vorstellung hat. Als ob der Glaube ein Ding wäre, das man erst begutachten, dann wählen könnte! Und wenn Nathan in seiner Erzählung aus der Quelle der Religion die ächte Duldung

rechtfertigt, so würde diese große Wahrheit den Sultan kaum so tief erschüttern, wenn sie ihm nicht ganz neu wäre.

Was diesem Saladin fehlt und nach seinem ganzen Charaktertypus fehlen muß, ist die Tiefe der Einsicht, die Besonnenheit, welche die Neigungen bemeistert, die Sophrosyne, wie sie die Alten nannten: die Weisheit, deren Mangel auch in der edelsten Natur eine Unreife ist, an der die Früchte leiden.

Eine Natur, die auf Neigungen beruht, sie seien noch so großartig, ist nie so sicher, daß sie nicht in Augenblicken sich selbst entfremdet werden könnte; und wenn ich hörte, daß dieser Sultan auch seine despotischen Anwandlungen hat, seine gewaltthätigen Ausbrüche, wo ihn die Leidenschaft bewältigt und bis zur Ungerechtigkeit fortreißt, so würde ich auf Grund dieses Charakters, wie ich ihn hier kennen gelernt, nicht widersprechen. Hat doch den gefangenen Tempelherrn vor der Rache Saladins nichts geschützt, als die Aehnlichkeit mit Saladins Bruder. Und er selbst sagt von sich:

Leider bin
Auch ich ein Ding von vielen Seiten, die
Oft nicht so recht zu passen scheinen mögen.

XI.

Nathan und Recha.

Diese eine Bedingung fehlt noch, um die Selbstverleugnung und Menschenliebe auf sicherem Grunde zu haben: daß sie nicht auf beweglichen Neigungen, sondern auf ächter Weisheit und Menschenkenntniß beruht, die sich selbst nicht untreu werden kann. Dann erst ist die Selbstverleugnung eine wirkliche Tugend, durch ihre Menschenkenntniß geschützt gegen die Weltentfremdung, durch ihre Weisheit gegen jede Verblendung der Leidenschaft, gegen jedes Unmaß der Neigung, gegen jede Entartung in Thorheit. Wir erheben uns damit auf die Höhe der Dichtung. Der Charakter steht vor uns, auf den die andern wie in einer Stufenleiter hinweisen. Was in der Aufopferungsfähigkeit des Tempelherrn und in seiner Freiheit vom Glaubensdünkel, was in der Demuth des Klosterbruders, in der Uneigennützigkeit und Weltentsagung des Derwisch, in der Freigebigkeit und Großheit Saladins Aechtes enthalten ist: alle diese Züge vereinigen sich in Nathan unter der Herrschaft der Einsicht und Weisheit.

Nur mit einem Charakter unserer Dichtung hat Nathan nichts gemein, mit dem Patriarchen. Selbst die glaubenseitle Daja, die auf den Juden herabsieht, muß ihn bewundern: „wer zweifelt, Nathan, daß Ihr nicht die Ehrlichkeit, die Großmuth selber seid?“ Die Andern alle werden unwiderstehlich von ihm angezogen und fühlen sich jeder in seiner Weise ihm verwandt. „Wir müssen Freunde seyn,“ sagt der Tempelherr. „Sei mein Freund!“ bittet der Sultan. „Ihr seid ein Christ, bei Gott! Ihr seid ein Christ!“ ruft der Klosterbruder. Ihn allein möchte Al-Hafi mit an den Ganges nehmen. Seine Freundschaft für Nathan ist so groß, daß der grundehrliche Derwisch, um ihn vor der Anleihe zu schützen, sogar diese Freundschaft vor Saladin und Sittah verleugnet, Ausflüchte macht und zweideutig von Nathan redet. Doch läßt er aus der Maske des Geizes, womit er ihn schützen will, den reinen Menschenfreund hervorblicken, den er gar nicht verhehlen kann, so erfüllt ist er von diesem edlen Bilde:

Da seht nun gleich den Juden wieder,
Den ganz gemeinen Juden! Glaubt mir's doch!
Er ist auf's Geben euch so eifersüchtig,

So neidisch! Jedes Lohn von Gott, das in
Der Welt gesagt wird, zög' er lieber ganz
Allein. Nur darum eben leiht er keinem,
Damit er stets zu geben habe. Weil
Die Mild' ihm im Gesetz geboten, die
Gefälligkeit ihm aber nicht geboten; macht
Die Mild' ihn zu dem ungefälligsten
Gesellen auf der Welt. Zwar bin ich seit
Geraumer Zeit ein wenig über'n Fuß
Mit ihm gespannt; doch denkt nur nicht, daß ich
Ihm darum nicht Gerechtigkeit erzeige.
Er ist zu Allem gut: bloß dazu nicht;
Bloß dazu wahrlich nicht.

Dieser Nathan besitzt die Kunst des ächten Ringes, die Herzen zu gewinnen. Er kennt die Menschen, er weiß sie auszufinden, er durchschaut ihre Befangenheiten, ihre Vorurtheile und Schranken; und weil er sie versteht, darum kann er sie dulden. Jede Befangenheit ist ein Mangel an Läuterung, dieser Mangel weckt das Bedürfniß, geläutert zu werden; ein solches Bedürfniß ist eine Fähigkeit, und diese Fähigkeit darf man lieben. Die Menschen läutern heißt sie erziehen. Wie wäre eine solche Erziehung möglich, wenn sie nicht jeden in seiner Weise zu nehmen, seinen Mangel in Bedürfniß und Fähig-

keit zu verwandeln wüßte? Was wäre Erziehung ohne Duldung und Liebe? Lessing selbst hat die Religion als Erziehung des Menschengeschlechtes aufgefaßt und aus diesem tiefsinnigen Gedanken, dem letzten, den er uns hinterlassen, die geschichtliche Nothwendigkeit verschiedener Offenbarungs- und Glaubensformen erklärt.

Ein Charaktertypus der Religion in diesem Sinn ist sein Nathan. In ihm verkörpert sich diese erziehende Einsicht, die mit der Duldung und Liebe nothwendig Hand in Hand geht; in ihm ist die Duldung nicht bloß Sache der Neigung und des Gefallens, sondern innerster Wille, Charakter, hohe sittliche Bildung. Eine solche Bildung ist die Frucht einer vollendeten und reichen Welt- und Lebenserfahrung, sie ist deren reifste Frucht. In jedem Wort und jeder Geberde Nathans soll mir dieser Ausdruck vollkommenster Reife, wodurch das ehrwürdige Alter zugleich unbeschreiblich liebenswürdig wird, entgegenkommen. Seine Urtheile sind aus dem Vollen der Erfahrung geschöpft, seine Sentenzen sind erlebte Wahrheiten, die aus dem Herzen kommen, einfach, natürlich, sicher. Wenn es eine Weisheit giebt, die herzlicher Art ist, so ist es die Weisheit

Nathans. Diesen Grundton der Herzlichkeit, der gar nichts von der Empfindsamkeit hat, will ich in jedem seiner Worte hören. Am besten beschreibe ich den Ton, den ich herzlich nenne, durch die Wirkung, die er macht: es ist der Ton, dem man glaubt, der in unserem Gemüth unwillkürlich seinen Wiederklang findet.

Aeußere Welterfahrungen können uns witzigen und klug machen; sie allein können mit allem Reichthum eine solche sittliche Weisheit nicht erziehen: sie ist das Werk der Selbstläuterung, unser eigenstes innerstes Werk, an dem das Glück keinen Theil hat. Hier berühre ich in Nathan die Wurzeln seines Charakters. Zu dem, was er ist, hat er sich selbst erzogen; er hat den Kampf der Selbstverleugnung bestanden und ihre schwersten Proben liegen hinter ihm. Er ist aus den Prüfungen des Lebens geläutert hervorgegangen, und nach dem, was er in sich erfahren und erduldet hat, darf man über diesen Charakter sicher sein: ihm kann die Welt nichts mehr anhaben. Die Christen haben ihm sein Weib und seine sieben hoffnungsvollen Söhne getödtet; seine Rache war, daß er sich eines Christenkindes erbarmte. Er hat nie von dieser That gesprochen:

Euch allein erzähl' ich sie (sagt er zum Klosterbruder).
Der frommen Einfalt
Allein erzähl' ich sie. Weil die allein
Versteht, was sich der gottergebne Mensch
Für Thaten abgewinnen kann. —
Ihr traft mich mit dem Kinde zu Darun.
Ihr wißt wohl aber nicht, daß wenig Tage
Zuvor in Gath die Christen alle Juden
Mit Weib und Kind ermordet hatten; wißt
Wohl nicht, daß unter diesen meine Frau
Mit sieben hoffnungsvollen Söhnen sich
Befunden, die in meines Bruders Hause,
Zu dem ich sie geflüchtet, insgesammt
Verbrennen müssen. — Als
Ihr kamt, hatt' ich drei Tag' und Nächt' in Asch'
Und Staub vor Gott gelegen und geweint.
Geweint? Beiher mit Gott auch wohl gerechtet,
Gezürnt, getobt, mich und die Welt verwünscht;
Der Christenheit den unversöhnlichsten
Haß zugeschworen.
Doch nun kam die Vernunft allmälig wieder.
Sie sprach mit sanfter Stimm': „und doch ist Gott!
Doch war auch Gottes Rathschluß das! Wohlan!
Komm! übe was du längst begriffen hast;
Was sicherlich zu üben schwerer nicht
Als zu begreifen ist, wenn du nur willst.
Steh auf!“ — Ich stand! und rief zu Gott: ich will!
Willst du nur, daß ich will! — Indem stiegt ihr

Vom Pferd und überreichtet mir das Kind,
In euren Mantel eingehüllt. — Was ihr
Mir damals sagtet; was ich euch: hab' ich
Vergessen. So viel weiß ich nur: ich nahm
Das Kind, trug's auf mein Lager, küßt' es, warf
Mich auf die Knie' und schluchzte: Gott! auf Sieben
Doch nun schon Eines wieder!

Hier können wir diesen Charakter durchschauen. Seine Selbstverleugnung ist sein Wille, der in der schwersten Versuchung nicht unterlegen hat. Nach dieser Versuchung gibt es keine zweite. Dieser Wille fällt nicht in glücklichem Einklange mit der Neigung zusammen, er ist nicht natürliche Erhabenheit, wie die Selbstverleugung Saladins, sondern moralische. In Nathan hat die Selbstverleugnung alles Unächte abgestreift; sie strauchelt weder über den Stolz noch über die Furcht, sie verirrt sich weder in die Weltverachtung noch in die Weltentfremdung. Wem der Glaubenshaß so nahe gelegt war, wer ihn so dicht an seinem Herzen empfunden, der wird selbst den Glaubenshaß in andern nicht hochmüthig verdammen, sondern mild beurtheilen: sie haben die Versuchung nicht oder noch nicht bestanden. Wer so mit sich und seinen Leidenschaften gerungen hat, dem sind

die menschlichen Leidenschaften verständlich, um so verständlicher, je weniger sie ihn noch befangen. Eine solche Selbstverleugnung ist darum die lauterste Quelle der Menschenkenntniß und Menschenliebe in dem großen Sinn und Umfang der christlichen Tugend. Auf die Bekenntnisse Nathans durfte der Klosterbruder sagen: „Nathan, Ihr seid ein Christ, bei Gott, Ihr seid ein Christ! ein bessrer Christ war nie!"

Warum hat ihn Lessing dennoch zum Juden gemacht?

Das ist die Frage, die man immer wieder aufgeworfen und sehr häufig dem Dichter als Tadel vorgerückt hat. Der Patriarch — ein Christ, und Nathan — ein Jude! So sehr habe Lessing auf Kosten des Christenthums das Judenthum hervorheben, so tief jenes durch dieses erniedrigen und beschämen wollen. Im Patriarchen habe Lessing seinem Haß gegen das Christenthum, im Nathan seiner Vorliebe für das Judenthum Genüge gethan; beim Patriarchen habe er offenbar an seinen Feind, den Pastor Göze, — beim Nathan an seinen Freund, den jüdischen Philosophen Moses Mendelssohn gedacht. Und so erkläre sich zuletzt die Wahl dieser

Charaktere aus persönlichen Stimmungen und Leidenschaften des Dichters, der nach alle dem gegen das Christenthum ähnlich gesinnt war, als in seiner Dichtung der Tempelherr gegen das Judenthum. So schief müssen die Urtheile ausfallen, wenn man von einer so schiefen Idee ausgeht, daß in diesem Gedicht die drei Religionen personificirt sind. Man bringe doch diesen Nathan vor eine rechtgläubige Synagoge und lasse sich sagen, ob der ein Repräsentant des Judenthums ist? Und doch ein Jude! Ich würde es Lessing zu einem großen poetischen Fehler anrechnen, wenn er keiner wäre.

Warum ist Nathan ein Jude? Diese Frage richtig zu beantworten, braucht man weder Lessings Freundschaft mit Mendelssohn noch die judenfreundliche Richtung, die mit der Aufklärung jener Zeit verbunden war; man braucht bloß den Charakter zu verstehen, den uns die Dichtung vorführt: einen Charakter in welchem die Duldung aus der Selbstverleugnung hervorgeht, in dem sie eigenste, innerste That, im wirklichen Sinne des Worts Tugend ist. Sie tritt als solche um so deutlicher hervor, je weniger sie von Natur und Schicksal und allen den äußeren Mächten, von denen der Mensch abhängt, begünstigt

worden. Es ist leicht tolerant seyn, wenn ich nie einen Grund zum Gegentheil habe! Die Tugend ist nicht leicht. Sie will erkämpft und errungen sein; sie ist um so ächter, je schwerer der Kampf ist. Soll sich die Duldung im vollsten Sinne des Worts als Tugend zeigen, so will ich sie aus diesem schwersten Kampfe hervorgehen sehen, aus dem Kampfe mit Mächten, die ihr den größten Widerstand leisten; ich will sehen, daß sie die Probe besteht.

Und nun nehme ich eine Religion, die von Natur unduldsam und stolz ist, der Stolz ist nie hartnäckiger als wenn er unterdrückt wird; ich nehme von allen Religionen der Welt diejenige, welche zugleich die stolzeste und die unterdrückteste ist, und jetzt zweifle ich, ob aus diesen Bedingungen noch Duldung hervorgehen kann? Ich denke mir einen Menschen, dem seine Religion erlaubt, sich für auserwählt von Gott zu halten, — den die Welt verdammt, sich von den Menschen verworfen und verachtet zu sehen: wenn seine Seele diesem zwiefachen Drucke erliegt, so muß sie sich nach dem natürlichen Lauf der menschlichen Leidenschaften ganz in Haß und Rache verzehren; es wird sich hier ein Rache-

durst entzünden, der dämonisch und in niedrigen Naturen so bestialisch wüthet, daß er das Pfund Fleisch vom Herzen des Feindes losreißt, sei es auch nur, um „Fische mit zu ködern.“ Auf diesem Wege kommt es zu einem Shylock. Und wenn eine große Seele diese Leidenschaften, die in ihrer niedrigsten und häßlichsten Ungestalt einen Shylock bilden, überwältigt; wenn sie ihrem Glauben, der zugleich der stolzeste und der unterdrückteste ist, die Duldung abringt, so kommt es zu einem Nathan. Diese Duldung hat den schwersten Kampf bestanden. Und was wäre auch die Duldung, wenn sie nicht geduldet und gelitten hätte? Hier sehe ich, was sich der gottergebene Mensch für Thaten abgewinnen kann. Mit dieser Duldung wird er freilich nicht mehr diesen Glauben repräsentiren; aber die Duldung wäre leicht, sie wäre nicht was sie ist, wenn er diesen Glauben gering schätzte, wenn er innerlich nichts mit ihm gemein hätte. Er fühlt ihn immer noch als den seinigen, als den Glauben seines Volks und seiner Väter, mit dem er durch tausend unlösbare Bande verknüpft ist. Er repräsentirt das Judenthum nicht, aber er ist ein Jude und bleibt einer. Nicht weil das Judenthum die Religion der Duldung, son-

dern weil es das Gegentheil ist: darum ist Nathan ein Jude. Wer möchte diesen Nathan, wenn er ihn richtig versteht, noch anders wollen? Ihn bezeichnet der bewundernde Ausruf des Tempelherrn:

Welch' ein Jude —
Und der so ganz nur Jude scheinen will! [1]

Die Selbstverleugnung will ich vor mir sehen unter Bedingungen, die sie auf das Aeußerste erschweren

[1] Sehr fein bemerkt Strauß in dem angeführten Vortrage (S. 51) bei dieser Stelle: „Dieß ist auch ein Wink für den Schauspieler; freilich nicht in Nathans Sprache den jüdischen Dialekt anklingen zu lassen, wie dieß mit grober Verkennung zwischen dem idealen Schauspiel und der Komödie schon geschehen ist; aber eine gewisse Schlauheit, die Menschen herumzuholen, ein sich Schmiegen und Kleinmachen, um seine Zwecke, die freilich bei ihm die reinsten und höchsten sind, zu erreichen, auch in seiner Ausdrucksweise neben der dialektischen Schärfe eine Neigung zu Bild und Gleichniß, sind ächt orientalisch-jüdische (letzteres allerdings auch wieder persönlich lessing'sche) Züge, die der in Nathan dargestellten Idee zu einer sehr bestimmt ausgeprägten Verkörperung verhelfen. Erinnerte uns oben die Erzählung von den drei Ringen an die Geschichte mit den drei Kästchen im Kaufmann von Venedig, so wird man kaum umhin können, bei dem Juden des lessing'schen Stücks an den des shakespeare'schen, freilich als das reine Widerspiel von jenem, zu denken. Wie in Shylock der Jude den Menschen nahezu aufgezehrt hat, so ist bei Nathan der Jude bis auf wenige formelle Spuren im Menschen aufgegangen."

und darum erproben, die Selbstsucht dagegen unter Bedingungen, die sie begünstigen. Soll ein Charakter dargestellt werden, in welchem der Glaube bloß als Werkzeug der Selbstsucht erscheint, so ist jede Religion als solche zu gut, um durch einen Charakter dieser Art repräsentirt zu werden. Er repräsentirt nicht eine Art der Religion, sondern eine Art des Egoismus, der sich hinter den Glauben verschanzt. Solche Charaktere halten es nur mit dem, was herrscht; der Glaube, bei welchem die äußere Macht ist, dieser Glaube ist der ihrige. Und so wird sich der Typus einer solchen Selbstsucht am ehesten finden in einer Religion, welche das größte Ansehen hat, bekleidet ist mit der imposantesten Macht, selbst eine Classe zur Herrschaft priveligirt und hier die Bedingungen ausbildet, welche leicht den selbstsüchtigen Sinn anlocken und begünstigen. In einer Religion, welche herrscht, in welcher die Priester herrschen, unter diesen selbst finden sich leicht die Bedingungen, welche die Selbstsucht nicht etwa erzeugen, sondern welche diese ergreift und sich dienstbar macht. Wir werden deßhalb nicht meinen, daß eine solche Religion bloß Priesterherrschaft, daß eine solche Priesterherrschaft nichts sei als Egoismus. Wir wissen

zu gut, daß die Herrschaft in der Welt ein sehr bewegliches Ding ist, daß die Selbstsucht diesem Zuge folgt, jetzt in dieser Richtung, jetzt in der entgegengesetzten, daß derselbe Egoismus in denselben Menschen sich heute hierarchisch geberdet und morgen schon eben so dreist unter dem Beifall der herrschenden Tagesmeinung die Rolle des äußersten Gegentheils annimmt. Wir erleben genug solcher Beispiele der charakterlosesten Art und sind weit davon entfernt, für diese Sorte von Patriarchen, die sich nicht bloß bei einer Partei finden, irgend eine Glaubensform verantwortlich zu machen.

Es ist mir darum sehr klar, warum Lessing den herzlosen Glaubensegoisten zum Patriarchen und Nathan zum Juden gemacht hat. So forderten es die Charaktere, die er darstellen wollte. Daß er dabei manche ihrer Züge nach dem Leben gezeichnet, namentlich in dem Patriarchen einige Verwandtschaft mit dem hamburger Hauptpastor entdeckt hat, kommt dem dramatischen Dichter zu Gute, und er ist deßhalb keineswegs aus der Rolle gefallen.

Doch kehren wir zu Nathan zurück. Was er begriffen und geübt hat, wird er in dem Kinde erziehen, das ihm die sieben hoffnungsvollen Söhne

ersetzen soll. Die Frucht dieser Erziehung ist Recha. Sie ist, was Nathan aus ihr gebildet, wozu ihre empfängliche und reine Seele sich unter seiner Hand entwickelt hat. Die weise und richtige Erziehung macht unsre zweite Natur aus der Anlage der ersten, sie will nicht abrichten, sondern entwickeln, sie will das Aechte in der menschlichen Seele von allem Unächten, womit es vermischt ist, befreien und veredelt zum Vorschein bringen. So hat Nathan diese Recha erzogen. In ihr erscheint die Selbstverleugnung, die in der Liebe aufgeht, als ihre zweite, unzerstörbare Natur: als eine Natur, nicht als eine im schweren Kampf errungene Tugend. Was Nathan aus den ungünstigsten Bedingungen in sich selbst hervorbringt, das entwickelt sich unter den günstigsten Bedingungen in der Seele Rechas. Nathans Tugend entspringt aus der größten Selbstüberwindung, aus dem Siege über die glaubensstolze und unterdrückte Religion, die ihn erzogen, über den natürlichen Rachedurst, den leidensvolle Schicksale in ihm entflammt haben. Rechas Tugend folgt von Anbeginn der Stimme des zärtlichsten und liebreichsten Vaters, der alles thut, um mit weiser und sorgsamer Hand diese Blüthe zu pflegen. Sie

wird nicht als Jüdin, sondern als die Tochter Nathans erzogen. Sie kennt Nathan nur als ihren Vater, sie kennt die Welt nur in ihm. Ihm ist sie ganz ergeben, in seiner Hand fühlt sich ihre Seele ganz heimisch und allen Vorstellungen fremd, die sie von Nathan abziehen, für einen andern Glauben, für eine andere Heimath gewinnen möchten. Jedem Worte Nathans öffnet sich Rechas Herz unwillkürlich; unwillkürlich verschließt es sich den Vorstellungen Dajas.

Wenn mein Vater dich so hörte!
Was that er dir, mir immer nur mein Glück
So weit von ihm als möglich vorzuspiegeln?
Was that er dir, den Samen der Vernunft,
Den er so rein in meine Seele streute,
Mit deines Landes Unkraut oder Blumen
So gern zu mischen? — Liebe, liebe Daja.
Er will nun deine bunten Blumen nicht
Auf meinem Boden! — Und ich muß dir sagen,
Ich selber fühle meinen Boden, wenn
Sie noch so schön ihn kleiden, so entkräftet,
So ausgezehrt durch deine Blumen; fühle
In ihrem Dufte, sauersüßem Dufte
Mich so betäubt, so schwindelnd!

Nathans väterliche Liebe für Recha läßt sich erkennen aus der Gegenliebe, die sie erzeugt, aus

Rechas kindlicher Liebe zu ihm. Sie lebt in ihrem Vater. In ihm hat sie ihre Welt, ihren Glauben, ihre Heimath; sie empfindet ihn wie ihren Genius. Mit ihm vereinigt, fühlt sie sich heimisch, geborgen, glücklich; von ihm getrennt, ist sie wachend und träumend mit ihm beschäftigt, ihre Einbildungskraft folgt dem Entfernten auf seinen Reisen, ihre Seele zittert bei den Gefahren, die ihm drohen, der Gedanke an Nathan steigert ihr Empfindungsvermögen, sie ahnt seine Nähe, sie fühlt seine Rückkehr schon voraus und ihre Seele eilt, gleichsam den Körper zurücklassend, ihm entgegen.

> Diesen Morgen lag
> Sie lange mit verschlossenem Aug' und war
> Wie todt. Schnell fuhr sie auf und rief: „horch! horch!
> Da kommen die Kameele meines Vaters!
> Horch! seine sanfte Stimme selbst!"

In der Wiedervereinigung mit ihm hat Recha nur einen Wunsch: „ach mein Vater! laßt, laßt eure Recha doch nie wiederum allein!"

Wir können schon hier in die Gemüthsverfassung und Grundstimmung Rechas deutlich hineinblicken. Der Zug der Hingebung und Selbstverleugnung ist in ihr so naturmächtig, daß er bis zum Verluste

des Selbstgefühls fortgeht, daß sie sich ganz in ihre Sehnsucht verliert, in ihre Empfindungen mit dem innersten Selbst aufgeht, mit allen Kräften einer jugendlich aufblühenden Phantasie an dem Gegenstande ihrer Sehnsucht hängt, nur für diesen Gegenstand lebt, der in ihrer losgebundenen Einbildungskraft sich über alles andere erhebt. Eine solche bis zum Verluste des Selbstgefühls gesteigerte Hingebung ist schon excentrisch. In einer solchen Gemüthsverfassung hört das nüchterne Beurtheilen der Dinge auf und weicht jenem gesteigerten Phantasiren, welches die Richtung der Schwärmerei nimmt.

Und nun denke man sich diese Recha plötzlich bedroht von der Gefahr des Feuertodes, aus dieser Gefahr plötzlich gerettet durch einen Fremdling, in einem Augenblick, wo alle menschliche Hülfe umsonst scheint: sie geht auf in die Empfindung einer unbegrenzten Dankbarkeit, dieses Gefühl bemächtigt sich ihrer frommen zur Schwärmerei geneigten Einbildungskraft, ihre Lebensrettung erscheint ihr als ein Wunder, das Gott an ihr gethan, nicht durch Menschenhand, sondern auf wunderbare Weise, durch einen Engel, den er zu ihrem Schutze gesendet; so steigert sich in ihrer Phantasie der Tempelherr zu

einer Engelserscheinung, in der Gott sich ihr gnädig bewiesen. Und ihr heißester Wunsch ist, diese Erscheinung möchte ihr noch einmal wiederkehren, um ihren Dank zu erhören.

Man muß sich in die Seele Rechas hineindenken können, um an dieser Stelle ihren Engelglauben richtig zu deuten. Solchen reinen Naturen thut es wohl, dankbar zu seyn, mit einer dem Gefühle nachgiebigen Phantasie ihre Dankbarkeit ins Unbegrenzte zu steigern, die empfangene Wohlthat über die gewöhnlichen Bedingungen, unter denen Wohlthaten gegeben und empfangen werden, hoch zu erheben. Es liegt in der Natur ächter Dankbarkeit, daß sie sich den Wohlthäter veredelt; sie empfindet eine Genugthuung darin, daß sie ihren Gegenstand erhöht, in der reinsten und höchsten Form vorstellt, die Wohlthat aus den edelsten und seltensten Quellen herleitet. Diese Vorstellung selbst ist eine Wirkung und ein Beweis der dankbaren Gesinnung und darum dem dankbaren Gemüthe so wohlthuend. Aus dieser Quelle stammt schon in den Kindern der Glaube an das Christkind. Die Kritik der Wohlthat wird leicht die Vorrede des Undanks. Keiner unter den menschlichen Empfindungen steht es so wohl, unkritisch zu seyn, als der Dankbarkeit.

Rechas Engelglaube, rein menschlich beurtheilt, ist die Schwärmerei ihrer Dankbarkeit. Mit diesem Triebe mischt sich in ihrer Seele kein anderer. Wenn sie diesen Drang befriedigt, so wird ihre Seele ruhig werden. In dieser Seele, kindlich wie sie empfindet, ist es darum unmöglich, daß sich aus dem Glauben an den Engel eine Leidenschaft für den Tempelherrn entwickelt. Wäre dieß möglich, so würde in jenem Glauben schon ein Zug dieser Leidenschaft verborgen seyn, und die Dankbarkeit wäre nicht mehr die einzige Quelle; dann wäre ihr Engelglaube komisch, eine Schwärmerei, die mit der Heirath aufhört; jetzt ist er rührend. Daja, welche Recha nicht versteht, sieht in ihrem Engelglauben eine Leidenschaft für den Tempelherrn aufkeimen und möchte jene Schwärmerei gern in diese Richtung lenken, mit der ihre eigenen Wünsche zusammengehen, aber sie verrechnet sich ganz in der Natur Rechas. Diese selbst fühlt voraus, daß ihre Sehnsucht gestillt seyn wird, wenn sie ihrem Lebensretter gedankt hat. Die Dankbarkeit wird bleiben, die leidenschaftliche Sehnsucht wird aufhören: sie fühlt es voraus, und in der That so ist es.

Und wenn er nun
Gekommen dieser Augenblick; wenn denn
Nun meiner Wünsche wärmster innigster
Erfüllet ist: was dann? — was dann?
Was wird dann
In meiner Brust an dessen Stelle treten,
Die schon verlernt, ohn' einen herrschenden
Wunsch aller Wünsche sich zu dehnen? — Nichts?
Ach, ich erschrecke!

Und wie sie ihn gesehen, gesprochen, ist sie selbst befremdet, „wie auf einen solchen Sturm in ihrem Herzen so eine Stille plötzlich folgen können."

Er wird
Mir ewig werth, mir ewig werther, als
Mein Leben bleiben, wenn auch schon mein Puls
Nicht mehr bei seinem bloßen Namen wechselt,
Nicht mehr mein Herz, so oft ich an ihn denke,
Geschwinder, stärker schlägt. —
Nun werd' ich auch die Palmen wieder sehn:
Nicht ihn bloß unter'n Palmen.

Rechas Schwärmerei ist der aufrichtige Ausdruck ihrer Selbstverleugnung und Hingebung und doch zugleich ein Phantasiegenuß, der die Selbstverleugnung entkräftet, weil er ihr die Probe erspart. In ihrem Engelglauben ist die Dankbarkeit

das innerste Motiv; aber gerade in diesem Glauben wird die Dankbarkeit, was sie am wenigsten seyn möchte, wirkungslos und ohnmächtig. Bewähren und erproben kann sich die Selbstverleugnung, wie die Dankbarkeit, nur in der Menschenliebe. Hier liegt die Gefahr nahe, daß sich der Engelglaube auf Kosten der Menschenliebe geltend macht; die Opfer der Phantasieandacht, welche der Engelglaube fordert, sind leicht; die Opfer des Wohlthuns, welche die Menschenliebe fordert, sind schwer. Es liegt die Gefahr nahe, daß man sich mit einem leichten Opfer, welches so gut ist als keines, die schweren, welche allein die wirklichen Opfer sind, erläßt; es liegt die Gefahr nahe, daß zuletzt dieser Engelglaube dem eitlen Menschensinn unbewußt schmeichelt, dem die Rettung durch einen Engel vornehmer scheint, als die durch einen Menschen gewöhnlicher Art.

> Stolz! und nichts als Stolz! der Topf
> Von Eisen will mit einer silbern Zange
> Gern aus der Gluth gehoben seyn, um selbst
> Ein Topf von Silber sich zu dünken.

Bei einem solchen Glauben würde die Selbstverleugnung sich völlig entwerthen.

Diese innern Widersprüche sind natürlich der

Seele Rechas verborgen. Sie verliert sich in ihre Empfindungen, sie vergißt sich selbst, und gerade darum fehlt ihr die Selbstprüfung, die jene Widersprüche entdeckt und einsieht. Hier bedarf sie Nathans Führung und seinen erziehenden Einfluß, dem sich ihr Gemüth willig öffnet.

Und wie sicher versteht es Nathan, den Engelglauben Rechas von der Schwärmerei zu heilen, in seinem ächten Kern zu ergreifen und in die richtige Bahn zu lenken. Wie menschenkundig, wie schonend und liebevoll geht er zuerst auf die Vorstellungen Rechas ein, um sie zuletzt mit aller Strenge zu richten. Mit einer väterlichen Schmeichelei, die seine ganze Zärtlichkeit für Recha ausdrückt, nimmt er zuerst die Engelserscheinung auf: „Recha wär' es werth und würd' an ihm nichts Schön'res sehen als er an ihr!"

Er läßt ihr gern den Engel und läßt ihr gern das Wunder, doch könnte dieser Engel auch ein Mensch und dieses Wunder auch eine Begebenheit im natürlichen Zusammenhang der Dinge gewesen seyn:

Der Wunder höchstes ist,
Daß uns die wahren, ächten Wunder so
Alltäglich werden können, werden sollen.

Und war dieser Engel ein wirklicher Tempelherr, den Saladin um einer Aehnlichkeit willen begnadigt hatte, so ist die Begebenheit, so natürlich sie sich erklärt, doch eine außerordentliche Fügung —

> Ein Wunder, dem nur möglich, der die strengsten
> Entschlüsse, die unbändigsten Entwürfe
> Der Könige, sein Spiel — wenn nicht sein Spott —
> Gern an den schwächsten Fäden lenkt.

Um einer Aehnlichkeit willen schenkt Saladin dem Tempelherrn das Leben, und dadurch wird Rechas Leben gerettet:

> Sieh! eine Stirn, so oder so gewölbt;
> Der Rücken einer Nase, so vielmehr
> Als so geführet; Augenbraunen, die
> Auf einem scharfen oder stumpfen Knochen
> So oder so sich schlängeln; eine Linie,
> Ein Bug, ein Winkel, eine Falt', ein Mal,
> Ein Nichts, auf eines wilden Europäers
> Gesicht: — und du entkömmst dem Feu'r in Asien!
> Das wär' kein Wunder, wundersücht'ges Volk?
> Warum bemüht ihr denn noch einen Engel?

Recha verstummt. Vor ihren Augen selbst zeigt sich das Wunder um so größer, je weniger es durch einen Engel geschehen. Ihr selbst muß jetzt die Rettung durch den Tempelherrn wunderbarer erscheinen als

die durch den Engel. Und nachdem auf diese Weise Nathan ihren Engelglauben zuerst durch den Wunderglauben widerlegt hat, widerlegt er ihn jetzt durch das natürliche Motiv in Rechas Seele, durch ihre Dankbarkeit, die den Retter zur Engelserscheinung gesteigert. Was kann die ächte Dankbarkeit anderes darbringen wollen, als Opfer, wirkliche Opfer? Diese Opfer sind ihre Proben. Diese Proben erspart ihr der Engelglaube. Sie erspart sie sich selbst mit dem Engel, dem sie die Rettung schuldig seyn will, denn ihm ist sie nichts schuldig, was wirkliche Opfer kostet. „Allein ein Mensch!" Es liegt etwas so Ergreifendes, so unwiderstehlich Ueberzeugendes, für Recha so niederschlagend und beschämend Erhebendes in diesem einfachen Worte Nathans: „allein ein Mensch!" Mit jedem Worte greift Nathan in ihre Seele, und er selbst hat das Gefühl, daß er aus ihrer Seele redet:

Nicht wahr? dem Wesen, das
Dich rettete, — es sey ein Engel oder
Ein Mensch, — dem möchtet ihr, und du besonders
Gern wieder viele große Dienste thun? —
Nicht wahr? — Nun, einem Engel, was für Dienste,
Für große Dienste könnt' ihr dem wohl thun?

Ihr könnt' ihm danken, zu ihm seufzen, beten,
Könnt' in Entzückung über ihn zerschmelzen,
Könnt' an dem Tage seiner Feier fasten,
Almosen spenden — alles nichts! — denn mich
Deucht immer, daß ihr selbst und euer Nächster
Hiebei weit mehr gewinnt als er. Er wird
Nicht fett durch euer Fasten, wird nicht reich
Durch eure Spenden, wird nicht herrlicher
Durch eu'r Entzücken, wird nicht mächtiger
Durch eu'r Vertrau'n. Nicht wahr? Allein ein Mensch!

Welches weit reichere Feld opferfreudiger Thätigkeit eröffnet sich jetzt dem dankbaren Willen, wenn statt des Engels ihm ein Mensch gegeben ist, ein hülfsbedürftiges, leidendes Wesen, dem gegenüber die Dankbarkeit sich als Mitleid, Hülfe, Wohlthun, Aufopferung bethätigen kann! Jetzt erst kommt die Dankbarkeit zu ihrem wahren Selbstgefühl. Jetzt erkennt Recha den Irrthum ihrer Schwärmerei: während sie vom Engel träumt und in dieser Vorstellung sich wohlthut, läßt sie vielleicht den Menschen verderben! Sie erschrickt vor sich selbst. Und jetzt zeigt ihr Nathan den Weg, den eine dankbare Phantasie nimmt. Je mehr sie schwärmt, je höher über alle menschliche Bedingungen hinaus sie sich den Wohlthäter träumt, je weniger hülfsbedürftig er ihr er-

scheint, um so kraftloser wird die Dankbarkeit selbst. Sie wird um so inniger und stärker, je deutlicher und theilnehmender sie sich im Wohlthäter zugleich die leidende Menschennatur vorstellt. Das ist die Phantasie einer wahrhaft dankbaren Seele, die alle Geister des Mitleids und der Sympathie in uns aufruft. Ein wirklicher Tempelherr hat Recha gerettet, einigemal noch nach der That hat sie ihn unter den Palmen des Grabes gesehen, dann ist er verschwunden, vielleicht erkrankt:

Er ist
Ein Franke, dieses Klima's ungewohnt;
Ist jung, der harten Arbeit seines Standes,
Des Hungerns, Wachens ungewohnt.
Nun liegt er da! hat weder Freund noch Geld,
Sich Freunde zu besolden —
Liegt ohne Wartung, ohne Rath und Zuspruch,
Ein Raub der Schmerzen und des Todes da!
— Er, der für eine, die er nie
Gekannt, gesehn — genug, es war ein Mensch —
Ins Feu'r sich stürzte —
Der, was er rettete, nicht näher kennen,
Nicht weiter sehen mocht', um ihm den Dank
Zu sparen — — — — — — weiter
Auch nicht zu sehn verlangt', es wäre denn,
Daß er zum zweitenmal es retten sollte —

Denn g'nug, es ist ein Mensch —
Der, der hat sterbend sich zu laben, nichts
Als das Bewußtseyn dieser That!

Und wie vor diesem Bilde Recha mit ihrer Engelschwärmerei vernichtet zusammensinkt, so richtet sie Nathan mit den Worten auf: „Recha! Recha! Es ist Arznei, nicht Gift, was ich dir reiche!"

Er hat sie geläutert und dem richtigen Gefühl die richtige Bahn gebrochen.

Geh! — Begreifst du aber,
Wie viel andächtig schwärmen leichter, als
Gut handeln ist? wie gern der schlaffste Mensch
Andächtig schwärmt, um nur, — ist er zu Zeiten
Sich schon der Absicht deutlich nicht bewußt —
Um nur gut handeln nicht zu dürfen?

Diese Unterredung Nathans mit Recha ist ein erziehend belehrendes Gespräch, ein Beispiel, wie er sie erzieht, wie er sie läutert. Im Laufe dieses Gesprächs wie weit hat sich Recha von ihrer ersten Vorstellung entfernt! Als Nathan zuerst zu ihr sagt:

Doch hätt' auch nur
Ein Mensch — ein Mensch, wie die Natur sie täglich
Gewährt, dir diesen Dienst erzeigt: er müßte
Für dich ein Engel seyn. Er müßt' und würde —

widerstrebt Recha mit allem Eifer, ihres Glaubens kindlich gewiß:

> Nicht so ein Engel; nein! ein wirklicher;
> Es war gewiß ein wirklicher!

Und dagegen ihr letztes Wort. Jetzt wünscht sie selbst, es möchte ein Mensch seyn. Jetzt bittet sie um den Menschen, ebenso kindlich, als sie vorher des Engels gewiß war:

> Ach mein Vater! laßt eure Recha doch
> Nie wiederum allein! — Nicht wahr, er kann
> Auch wohl verreist nur seyn?

Aus diesem Gespräch erkennen wir klar, in welcher Glaubensüberzeugung Nathan lebt. Für ihn gibt es nur eine sichere Probe des rechten Glaubens: die Selbstverleugnung, die aufrichtig gewollte, die wirklich bewährte. Für diese Selbstverleugnung gibt es nur eine sichere Probe: die Aufopferung in der Liebe, die freudige und vollkommen uneigennützige, was Nathan „gut handeln" nennt. Zu diesem Ziel müssen alle Gemüthskräfte zusammenwirken und streben, um die Herzensläuterung zu erzeugen. So läßt sich der rechte Glaube, wie weit

er im Menschen gediehen ist, nur beweisen durch die Herzenserläuterung und nur erkennen durch die Herzenskündigung. Es gibt kein anderes Kennzeichen. Der Mensch kann den rechten Glauben, die religiöse Wahrheit nicht haben, wie einen äußeren Besitz, wie einen Stein der Weisen; denn unter diesem äuße en Besitz kann er unlauter bleiben, er kann diese religiöse Wahrheit nur s e i n im Kern seines Wesens. Hier gilt das Wort: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! Mit dieser Einsicht in die menschliche Natur, in deren innerstem Wesen allein der Glaube seine Früchte trägt, ist Nathan der Frage fern geblieben: was gelten die Glaubensformen an sich, abgesehen von den Menschen, in denen sie leben? Dieß hieße in seinem Sinn, die Glaubensformen richten wollen, abgesehen von dem einzigen Kennzeichen, das ihren Werth erkennbar macht. Eine solche Frage kann man nur aufwerfen, wenn man nicht Kenner ist. Eine solche Frage kann man nur entscheiden, wenn man das Unächte für ächt nimmt. So unächt wird die Entscheidung seyn, eine bloße Glaubensmäkelei, die der Denkart Nathans fremd ist.

Und eben diese Frage, die er selbst sich nie vor-

gelegt hat, kommt ihm plötzlich und unerwartet aus dem Munde Saladins:

> Sage mir doch einmal,
> Was für ein Glaube, was für ein Gesetz
> Hat dir am meisten eingeleuchtet?

Für Nathan ist diese Frage überraschend. In seiner Betrachtungsweise liegt sie nicht und kann in ihr nicht liegen. Sie kann eine Falle sein, die dem Juden gelegt ist, sie kann aufrichtig gemeint und aus einem ächten Wahrheitsbedürfniß des Sultans hervorgegangen seyn. Es hilft nichts, daß Nathan zuerst mit dem Worte zurücktritt: „Sultan, ich bin ein Jud'." Saladin dringt auf eine entscheidende Antwort. Nathan wird behutsam gehen, er wird die Falle vermeiden und dem Sultan die Wahrheit sagen. Das Selbstgespräch, in dem sich Nathan auf die Antwort vorbereitet, ist ein Muster seiner Art. Ein solches Selbstgespräch konnte nur Lessing schreiben.

Welcher Contrast zwischen dem, was Nathan von Saladin erwartet, und dem, was er empfängt: zwischen der Anleihe und dieser Frage! Er ist auf Geld gefaßt, und Saladin will Wahrheit. Und doch

ist der Contrast so groß nicht, als er scheint. Er will die Wahrheit, als ob sie Geld wäre:

> Und will sie so, — so baar, so blank, — als ob
> Die Wahrheit Münze wäre! — Ja, wenn noch
> Uralte Münze, die gewogen ward!
> Das ginge noch! Allein so neue Münze,
> Die nur der Stempel macht, die man aufs Brett
> Nur zählen darf, das ist sie doch nun nicht!
> Wie Geld in Sack, so striche man in Kopf
> Auch Wahrheit ein?

Hier sieht Nathan den Sultan mit seiner Frage unter sich. So verhält sich zur Wahrheit nicht die Liebe, sondern die Habsucht, die bloß zugreifen und an sich reißen möchte. Mit einer feinen Wendung sagt Nathan zu sich selbst: „wer ist denn hier der Jude? ich oder er?"

Wie wird er antworten? Er darf den Glauben seines Volks nicht verleugnen und zugleich die andern Religionen nicht verwerfen. Es wäre unklug dem Sultan gegenüber und zugleich in Nathans eigenem Sinne falsch.

> So ganz
> Stockjude seyn zu wollen, geht schon nicht.
> Und ganz und gar nicht Jude, geht noch minder.
> Denn, wenn kein Jude, dürft' er mich nur fragen,
> Warum kein Muselmann? —

Hier hält er inne und nach einer kurzen Pause fährt er so fort:

> Das war's! das kann
> Mich retten. — Nicht die Kinder bloß speist man
> Mit Mährchen ab. — Er kömmt. Er komme nur!

Was ist während dieser Pause im Innern Nathans vorgegangen? Der Gedankenstrich, den Lessing an dieser Stelle macht, verbirgt eine ganze Reihe von Gedanken, die nur in ihrem letzten Ergebniß zum Vorschein kommen: „das war's! das kann mich retten!" — Er hat also die Antwort gefunden auf jene Frage, die er sich selbst im Sinne des Sultans einwirft: „denn, wenn kein Jude, dürft' er mich nur fragen, warum kein Muselmann?"

Lessings Interpunctionen sind so beredt, so gedankenvoll, so bedeutsam; jedes Komma, jedes Semikolon redet bei ihm mit. Es gibt Schriftsteller, die Gedankenstriche machen, wenn ihnen die Gedanken ausgehen, darum gibt es in ihren Schriften so viel solcher Striche; bei Lessing kommen die Gedankenstriche, wenn zu viel Gedanken in einen Moment zusammenströmen, bei ihm bezeichnen sie das beredteste Schweigen.

Stockjude ist Nathan nicht und will es nicht seyn. Und doch ist und bleibt er ein Jude. Warum ist er einer? Vielleicht erhebt sich diese Frage in dieser Einfachheit jetzt zum erstenmal vor seiner Seele. Und die Antwort ist klar, die einzig ächte und wahre Antwort: es ist der Glaube seines Volks und seiner Väter, ihm eingeboren durch seine Herkunft, mit seiner ganzen Lebensgeschichte auf das Innigste verwebt, ein Theil von ihm selbst. Er hat diesen Glauben nicht gewählt, sondern ererbt, er hat dieses Erbtheil empfangen unter den ersten und tiefsten Eindrücken; alle Liebe und Treue für die Seinigen ist mit diesem Erbtheil untrennbar verbunden. Sollte er diesen Glauben, diese Glaubenssitte aufgeben, ihm würde zu Muth seyn, als sollte er seinen Vater abschwören. So ist es mit jeder eingelebten Glaubensform:

> Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte,
> Geschrieben oder überliefert! — Und
> Geschichte muß doch wohl allein auf Treu
> Und Glauben angenommen werden? Nicht?
> Nun wessen Treu und Glauben zieht man denn
> Am wenigsten in Zweifel? doch der Seinen?
> Doch deren Blut wir sind? doch deren, die
> Von Kindheit an uns Proben ihrer Liebe

Gegeben? die uns nie getäuscht, als wo
Getäuscht zu werden uns heilsamer war?
Wie kann ich meinen Vätern weniger,
Als du den deinen glauben?

Alle diese Gedanken tauchen in seiner Seele schon auf in jenem Augenblick des Monologs, wo er bei der Frage einhält: „denn, wenn kein Jude, dürft' er mich nur fragen, warum kein Muselmann?"

Und mit dem Gedanken kommt ihm wie eine Eingebung das wohlbekannte Bild. Der jüdische Glaube, in dem er sich heimisch fühlt, ist ihm ein werthvolles theures Erbtheil: es ist der Ring, den er von seinem Vater hat. Er gönnt jedem den seinigen. Die Glaubensformen der Völker sind wie die Ringe der Fabel. Der ächte Ring ist das durch Selbstverleugnung und Liebe geläuterte Herz, ihn erkennt und sieht nur die Herzenskündigung; sie bleibe dem weiseren Richter am Ziele der Zeiten. Er wird dem Sultan die Antwort des bescheidenen Richters geben, der sich der Lösung bewußt ist, aber sie nicht vorwegnimmt, nur den Weg zeigt, der jenem Ziele zuführt.

Ein Augenblick ernster Selbstbesinnung hat diesen Gedanken in Nathan zur Reife gebracht. In jenem

Moment des Selbstgesprächs, den Lessing stumm ausdrückt mit dem Gedankenstrich, entspringt im Stillen der Gedanke zu der Erzählung von den drei Ringen. Jetzt, seiner Sache sicher, vollendet Nathan sein Selbstgespräch mit dem siegesgewissen Ausruf:

> Das war's! das kann
> Mich retten! Nicht die Kinder bloß speist man
> Mit Mährchen ab. — Er kömmt. Er komme nur!

Wir sind an der Stelle, von der wir ausgingen: an der Fabel von den drei Ringen, worin wir die Idee fanden, die uns die Aufgabe und die Charaktere unserer Dichtung erleuchten sollte. Nachdem wir im Lichte dieser Idee die Charaktere betrachtet und gleichsam durchwandert haben bis zu der Höhe, auf der sich ihre Stufenreihe vollendet, steht die Idee des Ganzen in ihrer einfachen Form wieder vor uns. Die Charaktere sind uns durchsichtig, jene Idee ist uns durch die Charaktere lebendig geworden.

Ich möchte das Werk so erklärt haben, daß der Name, den es trägt, als der einfachste und treffendste erscheint: mit Recht heißt diese Dichtung „Nathan

der Weise," denn sie ist in des Wortes reinster Bedeutung ein Buch voller Weisheit, lebendiger, erziehender, menschenkundiger Weisheit. „Tretet ein, auch hier sind Götter," soll Heraklit gesagt haben, von der Einsicht ergriffen, daß lebendige Natur, selbst in ihren dunkelsten Formen, göttlicher sei, als todte Bilder in todten Tempeln. Dieses Wort, in einem weit höheren Sinne gefaßt, angewendet auf das helle, geläuterte, geistig wiedergeborne Leben im Gegensatze zu einem todten Glauben, nahm Lessing zur Inschrift seines Nathan: „tretet ein, auch hier sind Götter!"









